Miguel León-Portilla y la interpretación del mito

en

La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes

1956-2006

Cruz Alberto González

UNIVERSIDAD DE COLIMA

Cruz Alberto González

Mexicano. Doctor en historia. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Adscripción institucional actual: Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Colima (estancia posdoctoral). Líneas de investigación: teoría de la historia, historiografía mexicana del siglo XX e interpretación del mito mesoamericano. Publicación más reciente: *Miguel León-Portilla. Repertorio bibliográfico. 1956-2012*, Morelia, UMSNH-IIH, 2015 [publicación electrónica].

Obra de portada
Miguel Carmona Virgen, 2004.
Lámina 1, Serie Popol Vuh,
Acrílico en papel Fabriano,
50 x 31.2 cm.

Miguel León-Portilla y la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* 1956-2006

colección
LetraSobreLetra

Universidad de Colima
Mtro. José Eduardo Hernández Nava, Rector
Mtro. Christian Jorge Torres Ortiz Zermeño, Secretario General
Mtra. Vianey Amezcua Barajas, Coordinadora General de Comunicación Social
Mtra. Gloria Guillermina Araiza Torres, Directora General de Publicaciones

Miguel León-Portilla y la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* 1956-2006

Cruz Alberto González

UNIVERSIDAD DE COLIMA

Creative Commons

© Universidad de Colima, 2017
Avenida Universidad 333
C.P. 28040, Colima, Colima, México
Dirección General de Publicaciones
Teléfonos: (312) 316 10 81 y 316 10 00, extensión 35004
Correo electrónico: publicaciones@ucol.mx
www.ucol.mx

ISBN: 978-607-8549-04-7

Derechos reservados conforme a la ley
Impreso en México | *Printed in Mexico*

Proceso editorial certificado con normas iso desde 2005
Dictaminación y edición registradas en el Sistema Editorial Electrónico pred
Registro: LI-002-17
Recibido: Febrero de 2017
Publicado: Octubre de 2017

Índice

Introducción 7
Nuestros motivos 7
Lo que se ha dicho 12
Nuestra propuesta 25

Capítulo 1
De José Gaos y Hayden White 35
José Gaos y el análisis historiográfico 35
Los tres planos de la realidad historiográfica 43
La historiografía mexicana del siglo XX 45
El giro historiográfico 48
La teoría tropológica de Hayden White 54

Capítulo 2
La filosofía náhuatl 65
Leitmotiv e idea de la historia 65
Fuentes, antecedentes y premisas 68
La búsqueda de los filósofos nahuas 73
La naturaleza de los mitos 80
La concepción de la divinidad 81

Capítulo 3
Los dioses 85
Ometéotl 85
Los hijos de Ometéotl 94
Quetzalcóatl 95

Capítulo 4

El cosmos y el hombre 101
El cosmos 101
El hombre 112

Capítulo 5

La reivindicación del mito 123
Los más remotos orígenes 123
Las conclusiones de *La filosofía náhuatl* 129
La defensa de las fuentes 131
Claudicación de *La filosofía náhuatl* 133
El tiempo y el espacio 136
La dualidad 138
Los destinos humanos 139
Vuelta a *La filosofía náhuatl* 140

Reflexiones finales 143

Apéndice

Las traducciones de los mitos 153
I. Quetzalcóatl descubre a Ometéotl, *Anales de Cuauhtitlán* 153
II. El origen de Ometéotl, *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 153
III. Algunas características de Ometéotl, *Códice Florentino* 154
IV. Los hijos de Ometéotl, *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 154
V. La primera creación, *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 154
VI. Las cinco edades, *Leyenda de los soles* 155
VII. La creación del quinto Sol, *Historia General…* 157
VIII. La cosmovisión místico-guerrera, *Historia de las Indias…* 158
IX. El origen del hombre, *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 159
X. El origen del hombre, *Códice Vaticano A* 159
XI. El origen del hombre, *Historia eclesiástica indiana* 159
XII. El viaje de Quetzalcóatl al Mictlan, *Leyenda de los soles* 160
XIII. La relación de Ometéotl con el hombre, *Códice Florentino* 161
XIV. Arquitectura del cosmos, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* ... 161

Bibliografía 163

Introducción

Nuestros motivos

El pasado de los pueblos originarios de lo que hoy llamamos Mesoamérica[1] ha sido objeto de estudio de innumerables y connotados investigadores desde que Europa osó cruzar el océano Atlántico y colocó sus pies sobre la masa continental a la que llamó América. Desde entonces, frailes humanistas, soldados metidos a historiadores, aventureros y cronistas indígenas occidentalizados, intentaron consignar no sólo lo que había sucedido en la conquista militar; se aventuraron también entre las nieblas del pasado indígena, rescatando ves-

[1] Los confines de Mesoamérica, según Alfredo López Austin —quien reconoce sus variaciones a lo largo del tiempo— rebasarían el Trópico de Cáncer en el norte de México y en su extremo suroriental habría llegado hasta la mitad de Centroamérica. Cfr., López Austin, Alfredo, Millones, Luis, *Dioses del norte…,* p. 18. Paul Kirchhoff acuñó el término en 1943, el concepto hacía alusión a una extensa región que compartía rasgos culturales diversos como el sacrificio humano, el juego de pelota y el cultivo del maíz, el frijol, la calabaza y la chía. No suponía la existencia de una unidad autónoma, acabada y delimitada, admitía semejanzas con otras zonas del continente y presumía que los límites habrían fluctuado a través del tiempo por las influencias externas. Kirchhoff se quejó por la aceptación rápida del concepto, sin que fuera sometido a discusiones críticas ni aplicaciones sistemáticas. Cfr., Martínez González, Roberto, "Sobre la existencia…", pp. 213-214; Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica: sus límites…", pp. 92-107.

tigios que amenazaban con desaparecer, ante la andanada del imperialismo español y la demonización de aquel modo de vida antiguo. Esta demonización llevó a la destrucción una gran parte del patrimonio cultural de estos pueblos: arquitectura, memoria oral, memoria escrita, religión… sin embargo, gracias a los diversos intereses de los observadores y participantes de aquellos dramáticos acontecimientos, parte de esa cultura pudo ser rescatada y consignada en historias generales, crónicas religiosas, relaciones geográficas, cartas de viajes, correspondencia oficial, correspondencia privada y códices elaborados a la antigua usanza. Más fieles unos que otros, los documentos consignaron un pálido reflejo de lo que fue Mesoamérica antes de la invasión. Los mitos mesoamericanos, entendidos como las narraciones de los tiempos acaecidos antes del tiempo del hombre pudieron entonces encontrar un resquicio para salvarse de la destrucción y el olvido.[2]

Como hombre nacido en las postrimerías del siglo XX, occidentalizado, con una cultura judeocristiana que me determina, me vi envuelto en una contradicción ontológica al percatarme de que una parte de mi pasado —la que corresponde a las civilizaciones originarias de Mesoamérica— había sido negada, olvidada y sentenciada a una lenta muerte. A pesar de que los mexicanos formamos parte de una nación mestiza, las dos herencias culturales que principalmente nos determinan no se han desarrollado con equidad en cada uno de nosotros. Las razones son variopintas. Sectores conservadores de la

[2] El término mito, entendido a la manera de Mircea Eliade, es una narración que "cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos' […] el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una 'creación': se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser". Eliade, Mircea, *Mito y realidad,* p. 7.

sociedad mexicana, desde la época anterior a la Independencia, han pretendido negar ese pasado, preconizando por encima de las culturas mesoamericanas nuestra innegable filiación con Europa. La gloriosa generación liberal de la Reforma vio en las culturas que sobrevivieron a la invasión española un lastre para el deseado progreso y desarrollo nacional.

No pretendo encontrar culpables para aliviar mi crisis identitaria. Lo que me impulsó —quizá con cierta candidez e ingenuidad intelectual— a emprender una investigación sobre los antiguos mitos mesoamericanos fue reconciliarme con mi pasado y herencia indígenas. Necesitaba conocerlos y reconocerlos como parte de mi existencia. Para emprender esta reconstrucción de mi identidad maltrecha era necesario remontarme hasta sus orígenes en la oscuridad del tiempo. No desde las sofisticadas teorías de la física moderna, ni desde las narraciones míticas judeocristianas, sino a través de las narraciones de los antiguos habitantes de Mesoamérica. En México, los niños aprenden a situarse en el mundo —por lo menos inicialmente— a través del relato veterotestamentario de la Creación. Se soslaya la narración del origen de los cinco soles cosmogónicos, elaborada desde la perspectiva de los indígenas mesoamericanos, ¿por qué?, ¿la demonización cristiana de las antiguas tradiciones mesoamericanas sigue vigente? No lo sabemos con certeza, pero este deseo por conocer desde sus orígenes míticos la vertiente indígena que me determina como ser humano es lo que me impulsó a acercarme a las antiguas narraciones mesoamericanas sobre el origen de los dioses, el cosmos y el hombre.

Al avanzar en el conocimiento de la historiografía sobre el tema, me di cuenta de que mis cándidas pretensiones habían tenido precursores ilustres. A nuestra disposición se encuentran las obras de muchos estudiosos dedicados a la di-

lucidación del mito en Mesoamérica. Sus investigaciones datan desde el siglo XVI hasta los albores del siglo XXI, arrojando interpretaciones diversas desde muy distintos enfoques. Quien pretenda saciar esa identidad maltrecha de la que he estado hablando, sólo necesita ir a la biblioteca pública más cercana o a la librería de su preferencia, para buscar o adquirir uno de los tantos libros escritos sobre la mitología mesoamericana. A pesar de que aquella pretensión e inquietud inicial no justificaba una investigación que obligara acudir a los textos y vestigios resguardados en las fuentes primarias —códices, crónicas religiosas, textos de raigambre indígena y vestigios arqueológicos— al indagar y conocer las diversas interpretaciones y lecturas que de los mitos mesoamericanos se han hecho, creímos que sí era relevante emprender una historia de la interpretación del mito mesoamericano en la historiografía mexicana y averiguar cómo se ha abordado su estudio, cuáles han sido las interpretaciones formuladas y en qué se han sustentado. Hacer un ejercicio de revisionismo historiográfico, en torno a la interpretación del mito mesoamericano en la producción historiográfica nacional, nos colocaría en posición de apreciar, precisar y establecer en qué radica la solidez y validez de esas formulaciones, considerando siempre la temporalidad en la que fueron emitidas.

Desde el comienzo de la invasión, los peninsulares encontraron una realidad que no podían asimilar y a la que aplicaron los criterios de sus cánones occidentales para intentar diseccionarla e interpretarla. Lo que atestiguaron sus ojos era incompatible con su visión cristiana del mundo. La historiografía indiana del siglo XVI debería ser —en orden cronológico— la primera fase de nuestra investigación.[3] Sin embar-

[3] Para un acercamiento preliminar y general a la misma, cfr., Esteve Barba, Francisco, *Historiografía Indiana,* Madrid, Editorial Gredos, 1992.

go, ante la magnitud de nuestra empresa, debimos subvertir ese orden y optar por acercarnos a la obra de uno de los investigadores contemporáneos más visibles en torno a la mitología mesoamericana.

Miguel León Portilla (Ciudad de México, 1926) forma parte de un selecto grupo de investigadores que desde la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI ha abordado en sus obras el estudio de los antiguos mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogénicos mesoamericanos, atreviéndose a formular una interpretación sobre los mismos.[4] Abordar el estudio sistemático de esta parte de su producción historiográfica nos permitiría determinar cuáles han sido los enfoques y perspectivas teóricas utilizadas, las metodologías empleadas y los resultados alcanzados en uno de los investigadores más visibles de la historiografía nacional. Este estudio se circunscribe al análisis de la interpretación del mito mesoamericano en las diez ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* publicadas entre 1956 y 2006.[5] Esta delimitación nos permitirá observar la interpretación del mito mesoamericano en una de sus vertientes más vigorosas —aquélla que emana del pasado y cultura de los pueblos nahuas— a lo largo de 50 años de incesante actividad académica.

Estudiar diacrónicamente la interpretación del mito en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl*, nos ayudará a entender cómo es que la interpretación formulada por un his-

[4] Los primeros explican el origen de las divinidades; los segundos narran el origen del mundo conocido, el cosmos, la totalidad del universo. El tercer tipo informa sobre el origen del hombre y su razón de ser en la gran trama del universo. El mito antropogónico, siguiendo a Eliade, es un mito de origen, porque complementa el mito cosmogónico, lo enriquece o empobrece. Cfr., Eliade, Mircea, *op. cit.,* p. 14.

[5] La primera edición estuvo bajo el cuidado del Instituto Indigenista Interamericano, en 1956; las nueve restantes fueron ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México: 1959, 1966, 1974, 1979, 1983, 1993, 1997, 2001 y 2006.

toriador en un momento específico de su carrera adquiere luego diversas connotaciones o se petrifica, debido a los contextos históricos que afectan su producción historiográfica y su historia de vida. El historiador, consciente o no de las redes sociales que construye o en las que se ve inserto por amistades, compadrazgos o parentescos, elabora un conocimiento historiográfico permeado por infinidad de influencias e intereses que determinan los resultados de las investigaciones que emprende. Analizar las diez ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* nos permitirá descubrir si la interpretación del mito formulada por Miguel León-Portilla se petrificó desde 1956 o continuó dúctil hasta 2006. Las conclusiones obtenidas mostrarán al futuro explorador del mito una ruta de viaje ya transitada y un posible punto de partida de futuras aproximaciones. No habrá valido la pena nuestro esfuerzo si el resultado final no invita de modo amable al lector común no especializado —con el que nos sentimos plenamente identificados— a acercarse directamente a las obras de este insigne historiador mexicano.[6]

Lo que se ha dicho

Miguel León-Portilla es uno de los miembros más destacados de una tradición moderna de traducción de las fuentes escritas en idioma náhuatl, poseedora de nuevas herramientas y enfoques para comprender la lengua.[7] En esta escuela mexicana de

[6] Asumo que la accesibilidad de los textos no exime de rigor al trabajo del historiador, en ese sentido hago mías las palabras de José Saramago: "Un escritor no tiene derecho a rebajar su trabajo en nombre de una supuesta mayor accesibilidad. La sociedad, esto es, todos nosotros, somos quienes tenemos el deber de resolver los problemas generales de acceso y de disfrute de los bienes materiales y culturales". Citado por Gómez Aguilera, Fernando, *José Saramago…*, p. 104.

[7] Navarrete Linares, Federico, "Medio siglo de explorar…", pp. 155-158. Esta escuela mexicana de traducción, fundada por Ángel Ma. Garibay, tendría entre sus exponentes más destacados a Víctor Manuel Castillo Farreras, Luis Reyes García, José Rubén Romero Galván y Alfredo López Austin.

traductores del náhuatl, "se puede percibir una preocupación común por reflejar en el español las complejidades y sutilezas sintácticas y léxicas de los originales nahuas y también por desmenuzar sistemáticamente el posible sentido de los términos más oscuros y más importantes. El resultado son traducciones rigurosas y extensamente anotadas que constituyen espléndidas herramientas de trabajo".[8] Dentro del debate sobre la veracidad de la información que presentan estas fuentes, los académicos han formado dos grupos: los *históricos* y los *míticos*.[9] León-Portilla pertenecería a estos últimos, a quienes distinguiría el estar "convencidos [de] que el sentido último de las narraciones históricas nahuas se encuentra en su simbolismo, vinculado a la cosmovisión y a las necesidades de legitimación política de los estados prehispánicos."[10]

León-Portilla publicó estudios de importancia sobre las creencias religiosas y los dioses de los pueblos mesoamericanos,[11] utilizando nuevos enfoques para trabajar los textos y extraer de ellos las ideas sobre el cosmos y el hombre.[12] En ellos destacó el pensamiento indígena como objeto de estudio y se empleó un método filológico conocido como la estrategia de las cuatro vías: estudio de los vestigios arqueológicos, de la tradición oral, de los testimonios pre y post hispánicos, glíficos y grafémicos, así como el análisis de todas estas manifestaciones.[13] El

[8] *Ibid.,* p. 159.

[9] Según Federico Navarrete Linares, los *históricos* son los que leen las fuentes en busca de datos concretos que les permiten reconstruir lo que realmente sucedió. Estarían en este grupo Wigberto Jiménez Moreno, Jorge Acosta, Paul Kirchhoff y Nigel Davies. Entre los *míticos* encontraríamos a Alfredo López Austin, Michel Graulich y Christian Duverger, cuyas influencias se remontarían hasta Brinton y Seler.

[10] *Ibid.,* p. 161.

[11] Florescano, Enrique, "Sobre la naturaleza de los dioses…", p. 47.

[12] Florescano, Enrique, *El nuevo pasado mexicano,* p. 19.

[13] Romero García, Juan Manuel, "La filosofía náhuatl…", p. 259.

uso de las fuentes escritas[14] y arqueológicas fue fortalecido con la *apologia fontum* contra la crítica del trasvase. La defensa de los documentos estuvo basada en la *amoxohtoca*: una validación de los textos como expresiones del pensamiento prehispánico que viene de un riguroso análisis comparativo. Con esta validación, se demostraría que estos documentos fueron lecturas de los antiguos códices pictoglíficos y de obras plásticas y que surgieron de una acción que en náhuatl se dice *amoxohtoca*: "seguir el camino del códice", un proceso de descodificar su contenido y darlo a conocer a otros oralmente, tal y como se hacía en la época prehispánica. Rigurosa hermenéutica de los documentos más confiables, que permitió traducir la manera indígena de conceptualizar.[15]

León-Portilla habría logrado penetrar en el mundo de los nahuas abordándolos en su propio lenguaje, sensibilidad y mentalidad a través de una lectura hermenéutica.[16] Los procedimientos empleados en *La filosofía náhuatl* representarían el punto de partida de una manera nueva de interrogar los textos y documentos antiguos, un paradigma metodológico que mucho bien ha hecho a nuestra historiografía ya que a través de él se localizaron los textos fundamentales, situándolos, analizándolos y glosándolos.[17] Su obra relativa al pensamiento mesoamericano se centró más en los aspectos interpretativos y exegéticos que en la descripción, verdadera contraparte de lo que sucede en las obras de Toscano o de su maestro Garibay.[18]

Una de sus contribuciones críticas más interesantes ha sido el planteamiento del conflicto entre la mística guerrera del Pueblo del Sol y el ideal de flor y canto vislumbrados en el

[14] Textos escritos en la época colonial por indígenas, en lengua náhuatl y caracteres latinos.
[15] De la Garza Camino, Mercedes, *La filosofía náhuatl…,* p. 29.
[16] González Valenzuela, Juliana, "'Flor y canto'…", p. 103.
[17] De la Fuente, Beatriz, *In iihiyo in itlahtol…*, pp. 321, 322, 323.
[18] Trejo, Evelia, Matute, Álvaro, "Introducción", p. 16.

manuscrito *Cantares mexicanos.* La interpretación de los textos se centró en contextualizarlos en una sociedad de esencia estética, y en vincularlos con el pasado histórico de los pueblos nahuas personalizando su producción.[19] León-Portilla reconstruyó el pensamiento filosófico de los grandes pensadores del mundo náhuatl. La interpretación de los textos le indicó que:

> [Éstos] eran un género de expresión individual que manifestaba las inquietudes existenciales y las reflexiones metafísicas de una élite de sabios cuya visión del mundo fue mucho más allá de la cosmovisión religiosa popular hasta plantearse las interrogantes centrales de la filosofía en cualquier época y lugar. Para los antiguos nahuas, la *flor y el canto* era una forma privilegiada de conocimiento, el camino único a la verdad trascendente […] manifestación suprema de la alta cultura náhuatl.[20]

Gracias a la interpretación del pensamiento mítico mesoamericano —a través del estudio de las fuentes que Miguel León-Portilla habitualmente trabajó— habría sido posible acceder al pensamiento del hombre antiguo y a la imagen que tenía del universo y del devenir: sus ideas metafísicas y teológicas.[21] Con ello se superaron las interpretaciones convencionales sobre los antiguos mexicanos y se demostró que se habían cuestionado sobre su existencia, sus orígenes y el poder de las fuerzas naturales que los regían, ofreciendo con ello esclarecedoras interpretaciones en relación con el acaecer temporal del universo y la supervivencia.[22] La religión prehispánica habría sido un producto sumamente sofisticado, elaborado por una clase sacerdotal elitista, cuyas elucubraciones no eran compartidas por la gente común. Se equiparó al mundo ná-

[19] Segala, Amos, *Literatura náhuatl...*, pp. 165-166.
[20] Navarrete Linares, Federico, *op. cit.,* pp. 165-166.
[21] Matos Moctezuma, Eduardo, "Voces que fueron…", p. 114.
[22] Máynez, Pilar, "La reflexión lingüística…", p. 57.

huatl con las religiones del *libro*. León-Portilla buscó sacerdotes y profetas dentro de los textos del mundo precolombino, en su afán por demostrar la evolución de esta tradición hacia el monoteísmo y la espiritualización, en contraposición a los sacrificios humanos.[23] En este aspecto, se habría apartado de la tradición interpretativa postulada por Eduard Seler, Konrad Preuss y Michel Graulich, quienes formularon con los mitos mesoamericanos y sus dioses interpretaciones astrales.[24]

La filosofía náhuatl se constituiría como uno de los "pocos libros [que] han representado y representan aún ahora tanto para entender y situar una de las más espléndidas y más logradas culturas de la humanidad".[25] El intento de León- Portilla por conocer el modo particular que poseían los antiguos nahuas de verse a sí mismos, de observar el mundo que los rodeaba y lo que en él trascendía, habría sido exitoso porque logró llegar a las raíces al elaborar y recolectar documentos de todo rumbo, armando un gigantesco rompecabezas, una antigua visión del mundo, con la cual podemos saber qué pensaron los que en esa lengua hablaban acerca del mundo, del hombre y de lo que trasciende al mundo y al hombre: su filosofía.[26] Ahí estaría el abundante material mítico analizado al que le profirió la calidad de filosófico. La obra sería "una interpretación de esos textos y su coordinación, para deducir la idea que en ellos se entrañaba y concordarla con otras, para

[23] Navarrete Linares, Federico, *op. cit.,* p. 169.

[24] Seler, afirma Florescano, "interpretó la religión de esos pueblos como un panteón de deidades estelares. Una nueva y rigurosa lectura de los códices lo llevó a descubrir la relación del sistema religioso con los astros de la bóveda celeste, y esas relaciones lo condujeron a interpretaciones de los dioses y mitos mesoamericanos prioritariamente astrales. Quizá la mayor aportación de Seler al estudio de los dioses fue la ocurrencia de interpretarlos dentro de una concepción panmesoamericana". Florescano, Enrique, "Sobre la naturaleza de los dioses…", p. 41.

[25] George Baudot, citado por de la Fuente, Beatriz, *op. cit.*, p. 322.

[26] Garibay Kintana, Ángel María, "Prólogo", pp. VIII-IX.

dar el concepto de lo que se pensaba en las remotas épocas y quedó cristalizado en poemas, o en discursos […], testimonio de la mente antigua que va en pos del *misterio perpetuo*".[27] Este misterio perpetuo, era la concepción del monoteísmo entre los nahuas. Y para todos aquéllos que no sabemos de sus vericuetos no quedaría otra opción que acatar "la fuerza del testimonio de quien se introdujo a la oscuridad de las cavernas para sacar los diamantes de su valor".[28] León-Portilla se erigió como un develador de "enigmas en asalto", mientras que su *filosofía náhuatl* se constituyó en una edificación de imponente ciudadela, sobre un campo juzgado hasta entonces inaccesible.[29] Investigación acuciosa, enriquecida por:

> […] el método que la rige, por el aliento interpretativo que la desenvuelve [y que] ahonda en lo autóctono las preocupaciones ineluctables del hombre, cualesquiera sean su tiempo y circunstancias, o las formas que asuma su representación, tanto más valiosas cuanto diferentes, al fin unificadas bajo denominadores radicales: *imagen del universo*, *ideas metafísicas y teológicas, origen y destino del hombre,* sentido de la existencia y formas adecuadas de vida.[30]

Ideas y conceptos tan válidos e importantes como las que formularon los occidentales. León-Portilla habría mostrado "la otra cara del espejo". La existencia de una cosmovisión indígena, dotada de una conciencia histórica, ampliamente demostrada por sus indagaciones y el estudio comparativo de las fuentes. Con base en los cómputos del tiempo el hombre prehispánico habría confeccionado un *saber de salvación.*[31] Ahí

[27] *Ibid*., p. X. Las cursivas son mías.
[28] *Ibid.*, p. X.
[29] Yáñez, Agustín, "Contestación…", p. 165.
[30] *Ibid*., p. 166. Las cursivas son mías.
[31] Las cursivas son de Agustín Yáñez.

se conjuntó la teogonía, la cosmología y lo fáctico, elaborando un universo cíclico donde las medidas de tiempo implicaban un *tonalli* o destino que era manifestación de los rostros de las deidades, cuya determinación se hallaba regida por la lógica de los calendarios, fundamentalmente matemáticos. La lección se confirmaría en los monumentos conservados. Los mitos —presentes en códices y otros documentos— ofrecerían indicios de los ciclos por venir y las normas para el recto y sano comportamiento, convirtiéndose así en un elemento esencial para la integración del Pueblo del Sol, proporcionándole a éste una imagen de sí, imagen que le decía: "tu rostro y corazón son esforzados, por la lucha alcanzarás tu destino". Este destino estaría fundamentado en una liga con el universo. Mientras los *mexicas* alimentaran al Sol, éste y la Tierra se librarían de la muerte. Alargar indefinidamente las cuentas de años del Sol de Movimiento sería su destino, prolongación de la posibilidad histórica y humana similar a la proeza de Josué en el Antiguo Testamento, cuando detuvo al Sol para ganar la batalla.[32]

Los mitos cosmogónicos de los nahuas podían ser considerados una forma de pensamiento filosófico. Prueba de ello serían las coincidencias parciales descubiertas entre la concepción cosmogónica náhuatl cíclica —de muerte y renacimiento— con la del filósofo griego Heráclito (535 a. C. 484 a. C.); la distinción entre lo verdadero y lo falso; la creencia en un punto de partida del mundo: la divinidad suprema Ometéotl; la correspondencia entre los hijos de éste y los cuatro elementos primordiales; la lucha e interacción de los dioses hijos —o cuatro elementos— como motor y piedra angular del proce-

[32] En la ceremonia de ingreso de Miguel León-Portilla al Colegio Nacional, Yáñez concluyó su participación haciendo un guiño a la concepción monoteísta náhuatl, cuando literalmente —cual creyente— invocó a Ometecuhtli llamándolo "Sol superior, metafísico de los mexicanos […] signo de la luz en la frente, creador, soberano en la región más alta, sobre trece descendentes dominios; región a la que nunca, jamás, llega ni llegará el ocaso". *Ibid.*, pp. 168-171.

so evolutivo del cosmos y el hombre; la idea del movimiento como producto de la espacialización del tiempo y temporalización del espacio, como sustento de la interpretación del mito del origen del quinto Sol, así como la necesidad de la continuidad del movimiento alcanzada a través de la alimentación del Sol por medio de la sangre de los cautivos.

El hombre habría sido conceptualizado de dos maneras. En la primera de ellas —basada en la individuación— sabios y poetas desconfían de los mitos. El hombre está solo e inerme ante una divinidad que se divierte con su existencia; la vida sólo tiene sentido a través de la obra creadora, la poesía, lo que trasciende, lo que León-Portilla identificó como "la flor y el canto". La segunda postura habría sido la más ortodoxa. El hombre es una criatura que participa activamente en el dinamismo cósmico y de quien depende incluso la existencia de los dioses y el universo. Gracias a su acción ritual, resuelve el destino del mundo conservando con sangre la vida del Sol.[33] Por tanto, en *La filosofía náhuatl* combatirían dos posturas: las grandes creaciones míticas, religiosas y teológicas de los nahuas, *versus* la de los filósofos poetas, quienes poseyendo una conciencia y vivencia de la fugacidad y evanescencia de la vida, sufrían la carencia de fundamento al hacer a un lado al Dador de la existencia. Al hacerlo, su ser quedó sin sentido. Para superar la angustia existencial, al hombre sólo le quedó la creación humana espiritual, las artes. "La flor y el canto" —la poesía— se erigió como el único camino para contactar a la divinidad. También serviría forjar su "rostro y corazón", formar su carácter, humanizar su querer, educarse para darse sentido y firmeza.[34]

[33] De la Garza Camino, Mercedes, *op. cit.,* pp. 34-41.
[34] González Valenzuela, Juliana, "'Flor y canto'…", p. 103.

En *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* se destacó la afirmación y convicción de que no sólo es arte y filosofía la que se produjo en Occidente. Con ello, la *filosofía náhuatl* se integró al campo de la reflexión humana, ampliando y enriqueciendo el concepto de filosofía, para que éste abarcara también a las filosofías religiosas. Filosofía recubierta por el mito en una forma específica de racionalidad. Las creaciones indígenas ocuparon así un sitio entre las grandes obras de la cultura universal.[35] León-Portilla demostró la existencia de un pensamiento náhuatl, nacido de las mismas preguntas que se hicieron los filósofos en Grecia y que son, aún hoy, las mismas preguntas que se formulan los filósofos de nuestros días.[36] Con ello equiparó el pensar de los antiguos sabios nahuas —*tlamatinime*— con el proceso de laicización que dio origen a la filosofía griega,[37] convirtiéndose con ello en el primer investigador en llamar la atención sobre el pensamiento precolombino náhuatl, colocando al indígena —física e intelectualmente— al mismo nivel de los europeos.[38]

Nuestro investigador habría logrado penetrar el mundo de los nahuas abordándolos en su propio lenguaje, sensibilidad y mentalidad. A través de su lectura hermenéutica se desvaneció para siempre el prejuicio de la imposibilidad de una verdadera *filosofía náhuatl*. Ésta estaría presente en los poemas y en los mitos, percibiéndose en ellos una búsqueda de sustento, de fundamentación y de verdad que podía ser aprehendida a través de "los cantos y las flores", verdadera inspiración y revelación artística. Habría emergido pues, una concepción dual

[35] *Ibid.*, pp. 29, 42.
[36] Torres, Morelos, "Cincuenta años…", p. 35.
[37] Bordes Sevilla, Arturo, *Una visión crítica…,* p. 1.
[38] *Ibid.,* p. 82.

y monoteísta en los *tlamatinime*, en oposición a la concepción politeísta de los macehuales.[39]

El maremágnum de alabanzas y elogios por el que ha transitado la totalidad de su obra impide identificar con claridad las críticas y cuestionamientos que se le han formulado. Amos Segala criticó la precolombinización extrema hecha en la interpretación de los textos de *Cantares mexicanos* —una de sus fuentes más utilizadas— que culminó "en la atribución de un gran número de cantos a los reyes y príncipes que intervenían o estaban mencionados en ellos".[40] Segala dirigió a León-Portilla la misma crítica que le formuló John Bierhorts a Ángel María Garibay en la introducción general de su traducción de los *Cantares mexicanos*: "Such errors, though isolated, are typical of the overall tendency to precolumbianize sixteenth-century texts; and of this the most unfortunate manifestation is Garibay's wholesale attribution of ghost-song poetry to Nezahualcoyotl, Nezahualpilli, and other pre-Conquest kings".[41]

Tanto para Segala, como para Bierhorts:

> […] el poeta no es sino el portavoz anónimo e indistinto de los sentimientos de la colectividad […] no hay autores y lo que nos indica la tradición sólo son marcas mnemotécnicas, reales o legendarias, pero carentes de esa personalidad única que hace que los poetas estén más allá de su nombre y de sus connotaciones biográficas supuestas, [lejos de ser esos gritos de pesimismo, los *Cantares*] eran un llamado a la solidaridad *hic et nunc* de la comunidad y un medio muy directo para hacer compartir, sin rebelión ni problemas serios, el destino que era el de todos los hombres, sin distinción de clase, edad, sexo o región.[42]

[39] Romero García, Juan Manuel, *op. cit.*, pp. 262, 263, 266.
[40] Segala, Amos, *op. cit.,* p. 165.
[41] Bierhorts, John, "General Introduction", p. 121.
[42] Segala, Amos, *op. cit.,* pp. 177, 178.

Los poemas atribuidos a Itzcóatl, Nezahualcóyotl, Moctecuhzoma o Axayácatl, no datarían de sus vidas terrenas. Los *Cantares* serían coloniales, obra de "los espíritus de reyes antiguos que descienden del cielo gracias al esfuerzo conjunto del cantor y de Dios".[43] Una crítica especialmente demoledora, es aquélla que fue dirigida contra la supuesta existencia de un pensamiento disidente al militarismo mexica, lo que Garibay y León-Portilla denominaron "la flor y el canto". Sobre esos textos, Segala puntualizó:

> […] al contrario de lo que se pensaría, los icnocuícatl estadísticamente son mucho más numerosos en Tenochtitlan que en los otros centros; mientras que aparentemente, la voz de la poesía debería reflejar una conformidad y una ortodoxia mucho más pronunciadas en el centro de irradiación de la ideología dominante que en aquellos que parecían sostener una alternativa o una atenuación de la mística guerrera de la "ciudad del sol", según la tesis de Garibay y de León Portilla.[44]

Federico Navarrete Linares se limitó a observar que la afirmación de que algunos textos reflejan la *filosofía náhuatl* erigiéndose en un género de expresión individual —la "flor y canto"— que manifestaba las inquietudes existenciales y reflexiones metafísicas de una élite de sabios —cuya visión del mundo fue mucho más allá de la cosmovisión religiosa popular— no ha estado exenta de críticas. Sin asumir una postura, recordó la que John Bierhorst asumió en su traducción completa de los *Cantares mexicanos* (1985). Ahí —rememora— Bierhorts afirmó que dichos textos: "son un producto colonial […] el propósito de estos poemas rituales era invocar a los espíritus de los reyes y guerreros de tiempos prehispánicos para

[43] *Ibid.,* p. 237.
[44] *Ibid.,* p. 178.

librar batallas místicas en el presente colonial, con una clara intención de rebeldía simbólica que, sin embargo, nunca llegó a traducirse en un desafío abierto al régimen colonial".[45]

Juan Manuel Romero García recuperó una de las críticas más tempranas que recibió *La filosofía náhuatl*. En 1961, el filósofo neokantiano Francisco Larroyo habría advertido carencias en el marco histórico de la obra, un intento de imponer valor de universalidad a los frutos culturales específicos de una tradición específica, inflación de conceptos, carencia de sistematización y justificación consustanciales al saber filosófico. Se habría ignorado el problema del trasvase. No se quiso ver que en las transposiciones de un sistema de escritura a otro se infiltraron interferencias que alteraron el carácter de las ideas y, por tanto, el sentido del texto. Se habría soslayado la elocución, lo que provocó tergiversaciones en los contenidos de relatos, himnos y evocaciones, distorsionando el discurso indígena con un enfoque occidental.[46] Rudolf Van Zantwijk —a quien también recupera Romero— habría criticado, afable, la exageración de la contraposición entre la concepción místico guerrera de *Tlacaélel* y la "antigua doctrina", los anacronismos conceptuales, la señalada tendencia humanista de León-Portilla y su gusto por expresar conceptos aztecas con términos de las culturas clásicas.[47]

En realidad, Van Zantwijk fue mucho más severo. Convencido de que la visión del pasado que un traductor se ha formado afecta su manera de traducir, recordó que en la temprana época colonial, indígenas y españoles formularon semejanzas entre el culto tolteca de Quetzalcóatl y el cristianismo, lo que los llevó a construir una visión ideal de la sociedad pre-azteca. Las ideas sobre una tendencia filosófica entre los *tlamati-*

[45] Navarrete Linares, Federico, *op. cit.,* pp. 165-167.
[46] Francisco Larroyo, citado por Romero García, Juan Manuel, *op. cit.*, p. 268.
[47] Romero García, Juan Manuel, *op. cit.,* pp. 269-270.

nime, provendrían de estos documentos, al igual que la suposición referente al hipotético enfrentamiento ideológico con la doctrina místico-guerrera de Tlacaélel:

> […] me resulta imposible estar enteramente de acuerdo […] en la importancia que debe ser atribuida a esta oposición entre las supuestas facciones dentro de la capa superior azteca y […] la idea de que se manifestaran como dos subgrupos sociales claramente reconocibles […] León-Portilla considera al sacerdote azteca que respondió a los primeros frailes católicos […] miembro de los *tlamatinimeh* […] ¡Sin embargo, […] no cabe duda de que tal sacerdote, ejercía su función en vínculo directo con el culto de Huitzilopochtli, era un adepto fiel y convencido de lo que León-Portilla señala como ideología "místico-guerrera"![48]

Alfredo López Austin cuestionó la clasificación del relato mítico de la producción literaria de los antiguos nahuas en géneros y subgéneros.[49] Lamentó que no se aclare si la taxonomía empleada pertenece a los antiguos nahuas o son creación de León-Portilla: "en el primer caso faltaría la cita de fuentes en las que aparece la nomenclatura ligada a textos nahuas específicos […] en el segundo […] la indicación de sus bases constructivas. Lo cierto es que la nomenclatura es desconcertante".[50] López Austin cuestionó también la existencia de la élite de sabios, los príncipes poetas creadores de religiones y cantares, "[…] niego que para el nacimiento del mito sea indispensable la existencia de un mitopoeta. ¿Podría aceptarse hoy sin argumentos esta propuesta, cuando en el medio

[48] Van Zantwijk, Rudolf, "Las traducciones del náhuatl…", pp. 125-135.
[49] Cfr., León-Portilla, Miguel, "Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl", *Estudios de cultura náhuatl,* v. 16, 1983, pp. 13-108.
[50] López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*, pp. 258-259.

académico están tan firmes las figuras del poeta y del filósofo creadores de religiones?"[51]

Arturo Bordes Sevilla señaló que el concepto de filosofía empleado por el autor —entendido como un proceso de progresiva racionalización— no es el más adecuado para expresar el pensar nahua antiguo, debido a que el pensar griego y náhuatl siguieron vías de desarrollo disímiles y cada uno se reguló bajo un proceder epistemológico distinto.[52] La aplicación del término filosofía al pensar náhuatl pretérito sería inconsistente por ser el fruto de una revelación divina. Mientras el pensar racional occidental vive enclavado en el sueño apolíneo —caracterizado por la individuación y la progresiva racionalización como manifestación de la voluntad— el pensar náhuatl sería expresión de las fuerzas dionisíacas de la vida, producto del estado catártico de la conciencia, de la revelación, la intuición y la embriaguez.[53] La traducción de algunos tropos fundamentales en la concepción de *La filosofía náhuatl* no habrían resistido las críticas que se les han formulado, de ahí que las reconstrucciones hechas a partir de dichas traducciones sean insuficientes y necesiten ser revisadas. En su afán por hallar filósofos entre los nahuas, León-Portilla habría forzado sus traducciones e interpretaciones.[54]

Nuestra propuesta

Durante el siglo XX se reavivó el interés por el pasado mítico del México antiguo.[55] Este renovado interés fue espoloneado por las políticas culturales y educativas emanadas del régimen revolucionario y por las aportaciones realizadas sobre el

[51] *Ibid*., p. 11.
[52] Bordes Sevilla, Arturo, *op. cit.,* p. 1.
[53] *Ibid.,* pp. 2, 79.
[54] *Ibid.,* pp. 81, 82.
[55] Florescano, Enrique, "La nueva interpretación…", p. 7.

tema en otras latitudes;[56] ambas influencias hicieron surgir en el territorio nacional, figuras de la talla de Manuel Gamio, Alfonso Caso, Miguel Othón de Mendizábal y Ángel María Garibay; pertenecerían a otros tiempos la generación encabezada por Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin, Víctor Castillo Farreras, Pedro Carrasco, Enrique Florescano y Félix Báez-Jorge, sólo por mencionar a algunos de los más visibles.

La elección de estudiar la interpretación del mito que contiene *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* estuvo determinada por la notoriedad y el reconocimiento que ha alcanzado su autor y su obra a nivel nacional e internacional;[57] no obstante, su elección no obedece sólo al amplio reconocimiento que ha obtenido, responde también al hecho de que su autor pertenece a una escuela de investigación e interpretación del pasado mesoamericano que hunde sus raíces —no sin paradoja— en los trabajos pioneros del sacerdote católico Ángel María Garibay y el arqueólogo Manuel Gamio, este último estrechamente vinculado con las políticas culturales del régimen revolucionario.

La temporalidad de esta investigación inicia con la aparición de la primera edición de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* en 1956 y se extiende hasta la publicación de su décima edición mexicana en 2006. A 61 años de su publicación sigue siendo un referente entre lectores y académicos, por lo que ha sido pertinente indagar cómo se dialogó con las teo-

[56] Algunos aspectos interpretativos de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* estarían influenciados por la obra y el pensamiento de Eduard Seler y Walter Lehmann.

[57] A la fecha, la obra cuenta con diez ediciones mexicanas, la primera a cargo del Instituto Indigenista Interamericano en 1956, las demás, a cargo de la UNAM. Segunda: 1959; tercera: 1966; cuarta: 1974; quinta: 1979; sexta: 1983; séptima: 1993; octava: 1997; novena: 2001; décima: 2006. Además, ha sido editada en ruso: Moscú, Academia de Ciencias, 1961; inglés: Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1963; alemán: Colonia, Mexikanische Studien, 1970; francés: París, Editions du Seuil, 1985 y checo: Praga, Edice Capricorn, 2002.

rías y aportaciones de las ciencias sociales y las humanidades, durante sus sesenta años de vida. En particular, interesa su interacción con aquellos enfoques que arrojan luces sobre la interpretación del mito.

Como ya lo hemos mencionado, no existe en la historiografía mexicana una historia de la interpretación del mito en Mesoamérica. Como un intento de aproximación a su consecución, nos atreveremos a diseccionar las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl* buscando encontrar un forma idónea para analizar la interpretación del mito mesoamericano que pueda ser aplicado —con sus respectivos ajustes— a otras obras y a otros autores, estableciendo así las bases para escribir una *Historia de la interpretación del mito mesoamericano en la historiografía mexicana del siglo XX,* ésta dará cuenta de las interpretaciones que han ofrecido los investigadores involucrados, las aportaciones y conclusiones a las que han llegado, las escuelas y teorías de las que se han nutrido, los métodos utilizados, así como el contexto histórico en el que nacieron y se desarrollaron. Además de conocer y reflexionar sobre la interpretación de los mitos presentes en la obra de marras, una de las interrogantes que se plantearía una investigación de mayor envergadura sería conocer cómo es que a través del estudio de las mismas fuentes, los investigadores alcanzan ideas, conceptos y conclusiones diferentes en torno a las divinidades, el cosmos y el hombre.

En *La filosofía náhuatl* se percibe un afán por desmitificar y anular el panteísmo en Mesoamérica. Se apuesta por una concepción dualista y ambivalente de la divinidad y existe un denodado intento por demostrar que el pensamiento religioso náhuatl apuntaba ya al monoteísmo, concebido como el cenit del desarrollo religioso de un pueblo.

León-Portilla optó por explicar el origen y la fundamentación del cosmos a través de una interpretación basada en la necesidad de un proceso de progresiva racionalización que conducía a un pensar filosófico.[58] Los hijos de los dioses que luchan representan los cuatro elementos primordiales —tierra, aire, fuego, agua—; los combates entre las divinidades son intentos por regir y armonizar el universo y en el transcurso de estas confrontaciones se van sucediendo las varias edades del mundo.[59] En estos mitos estarían expresadas la necesidad lógica de fundamentación universal; la temporalización del mundo en edades o ciclos; la idea de elementos primordiales; la especialización del universo por rumbos o cuadrantes, y la lucha como molde para pensar el acaecer cósmico.

En torno al problema del origen del hombre, se arguye que éste también se abordó —desde la época de los nahuas— dentro de un proceso de racionalización que conducía a un pensar filosófico.[60] El mito donde se narra el viaje de Quetzalcóatl al Mictlan sería el comienzo de esta racionalización u ordenamiento y justificación lógica y consciente de su existencia. [61] La lectura diversa de los mitos antropogónicos originaría dos interpretaciones sobre las razones que influyeron al supremo principio dual, para que permitiera el advenimiento del hombre. Por un lado estaría la concepción místico guerrera de los aztecas, y por otro, una doctrina más abstracta y estrictamente filosófica, que señalaba el oculto motivo por el cual la divinidad creó seres distintos a ella.

En otros autores —como Alfredo López Austin— la interpretación de la divinidad oscila entre el animismo conven-

[58] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 8ª ed., p. 182.
[59] *Ibid*., pp. 98-99.
[60] *Ibid.,* p. 182. Esto es, dentro de un conjunto de consideraciones y reflexiones generales sobre los principios *fundamentales* del conocimiento, pensamiento y acción humanos, integrado en una doctrina o sistema.
[61] *Ibid*., p. 183.

cional[62] y el monoteísmo-politeísmo a la manera de Evans-Pritchard.[63] Los dioses creadores se cubren de materia perceptible para convertirse en sus propias criaturas haciendo de cada planta, animal, roca y astro un dios recluido. Las deidades serían así, innumerables y distintas, como diverso y plural es el universo;[64] los dioses adquieren una naturaleza compleja y sorprendente, son fisibles y fusibles:

> […] un dios puede dividirse separando sus atributos, para dar lugar a dos o más dioses diferentes, en ocasiones hasta opuestos […] varios dioses pueden fundirse para formar una sola divinidad […] pueden fragmentarse y ocupar dos o más sitios diferentes, incluso multiplicando su presencia sobre la tierra, y cada uno de estos fragmentos está en comunicación con el resto y puede retornar a su fuente.[65]

Para López Austin, el mito cosmogónico relacionado con los cinco soles —mismo que culmina con la muerte de todos los dioses que participan en el proceso creador— no es otra cosa que el "proceso de transformación de los creadores en criaturas. La condena que el Padre y la Madre dictaron a sus hijos fue el sometimiento al ciclo de la vida y de la muerte, la doble morada sobre la superficie de la tierra y el inframundo".[66]

En cuanto al origen del hombre, este autor sugiere una relación casi de igual a igual entre los seres creadores y sus cria-

[62] Creencia que atribuye alma a todos los seres, fenómenos y objetos naturales.

[63] Este autor afirma que el monoteísmo y el politeísmo no necesariamente se anulan y que la existencia de uno no supone la desaparición del otro. Sería posible la coexistencia de ambos sistemas de pensamiento religioso.

[64] López Austin, Alfredo, Millones, Luis, *op. cit.,* pp. 42, 49.

[65] *Ibid.,* p. 50.

[66] *Ibid.,* p. 45. López Austin afirma, basado en las fuentes, que los dioses fueron condenados por el supremo principio dual, a raíz de una falta de índole sexual, cometida en el empíreo mesoamericano.

turas. Hombres y dioses se encontraban inmersos en una relación simbiótica donde éstos últimos "exigían reconocimiento, respeto, obediencia, adoración y ofrendas",[67] verdadera dependencia disfrazada de exigencia. Los dioses podían morir si no eran servidos:

> […] los hombres tuvieron la inteligencia, la sabiduría y la voz para reconocer, invocar y adorar a los dioses; pudieron trabajar para nutrirlos; se reprodujeron para prolongar su reciprocidad mientras existiera el mundo. A cambio dispusieron de la carne de las bestias y fueron los habitantes de lugares civilizados. La creación del hombre según el *Popol Vuh*, es una muestra fiel de las concepciones mesoamericanas. Los seres humanos se concibieron como las criaturas privilegiadas; pero al mismo tiempo como las necesarias para la existencia de un mundo que debía su permanencia a una labor conjunta de dioses y hombres.[68]

¿Por qué donde Miguel León-Portilla vio monoteísmo, otros autores encontraron animismo-politeísmo? ¿Por qué se afanó en equiparar las luchas cósmicas entre las deidades, como confrontaciones entre los cuatro elementos primordiales de la antigüedad clásica? ¿Por qué observó, en las explicaciones míticas sobre la existencia del hombre, a la divinidad por encima del ser humano —u optó por despojar a éste de la divinidad— mientras otros estudiosos encontraron divinidades más o menos dependientes de las acciones humanas?

Al iniciar esta investigación partimos de las siguientes premisas. Creíamos que, en *La filosofía náhuatl,* la interpretación de los mitos sobre el origen de los dioses, el cosmos y el hombre, estuvo determinada por tres factores de primordial importancia. El primer factor obedecería a la influencia del sa-

[67] *Ibid.,* p. 98.
[68] *Ibid.,* p. 99.

cerdote católico Ángel Ma. Garibay, misma que habría prevalecido en gran parte del trabajo y enfoque que Miguel León-Portilla siguió en torno a la interpretación del mito; no obstante, suponíamos que en algún momento de su carrera académica se pudo haber producido una ruptura teórico metodológica e interpretativa, aunque ésta no habría sido violenta ni mucho menos radical. El segundo factor que habría determinado gran parte de los resultados en torno a su interpretación, habrían sido las grandes corrientes teóricas e interpretativas que se aplicaron al mito en diversas partes del mundo académico e intelectual, durante las décadas de los años cincuenta y sesenta; sin descartar a otros autores y corrientes, pensábamos que a León-Portilla le habrían influido el estructuralismo del antropólogo francés Claude Lévi Strauss y las investigaciones en torno al mito y la religión del filósofo rumano Mircea Eliade. Por último, aseverábamos —no sin cautela— que su formación académica —en combinación con el contexto histórico en el que le tocó vivir (aunados a su historia de vida familiar donde no se podía excluir una práctica religiosa vigorosa o inexistente)— habrían sido condiciones ineluctables en la conformación de un esquema interpretativo, aun cuando estas influencias pudieron haberse dado de modo inconsciente. Esto explicaría el monoteísmo que León-Portilla observó en el pensamiento religioso de la élite sacerdotal nahua y las demás clases dirigentes; la racionalización de los mitos cosmogónicos para equipararlos con el pensamiento filosófico de la antigüedad clásica y la relación vertical de subordinación que percibió entre los dioses de Mesoamérica y el hombre, en la vertiente más ortodoxa de la religión prehispánica.

A lo largo de la lectura de esta obra esperamos que el lector encuentre las respuestas a las siguientes preguntas: ¿cómo se interpretaron los mitos mesoamericanos nahuas en las edi-

ciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*?, ¿cuáles fueron las *distinciones* utilizadas para observarlo?, ¿cómo influyeron las teorías y los métodos utilizados?, ¿cómo incidió el origen social, la formación y educación de Miguel León-Portilla en su trabajo académico? y ¿cuál es el estilo historiográfico presente en la interpretación del mito en sus vertientes teogónica, cosmogónica y antropogénica?

Por su extensión y complejidad, el marco teórico y la propuesta metodológica bajo la que desarrolló esta investigación, han encontrado su lugar en el capítulo uno de esta publicación. Ambos se fundamentan en los conceptos del análisis historiográfico propuesto por José Gaos,[69] el giro historiográfico descrito por Alfonso Mendiola[70] y la teoría de los tropos de Hayden White.[71] Los supuestos teóricos de estos autores fueron utilizados con la finalidad de dilucidar el estilo historiográfico empleado por Miguel León-Portilla en la interpretación del mito nahua presente en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Con ello, estuvimos en condiciones de enunciar el tropo del lenguaje poético,[72] los modos de tramar,[73] de argumentación formal[74] y de implicación ideológica,[75] que prefiguraron y caracterizaron su estilo historiográfico, en el difícil arte de interpretar el mito. El lector que desee entrar ya en

[69] Cfr., Gaos, José, "Notas sobre la historiografía", *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, Matute, Álvaro comp., México, Septentas, 1974, pp. 66-93.

[70] Cfr., Mendiola, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y grafía*, año 8, n.15, 2000, pp. 181-208.

[71] White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad., Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992, pp. 13-50.

[72] Metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía, son los tropos que según Hayden White configuran el campo histórico.

[73] Novela, comedia, tragedia y sátira.

[74] Formismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo.

[75] Anarquismo, conservadurismo, radicalismo y liberalismo. Es en el modo de implicación ideológica donde hemos descubierto la necesidad de realizar ajustes a la teoría de los tropos de White, para adecuarla a la interpretación del mito nahua.

el análisis de *La filosofía náhuatl* podría saltar la lectura de este capítulo y volver a él sólo en caso de necesidad.

En el segundo capítulo se abordarán las fuentes, los antecedentes, el *leimotiv*, la idea de la historia y las premisas en las que inicialmente se sustentaba *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*: la búsqueda de los filósofos nahuas y su filosofía.

Por medio del tercer capítulo conoceremos las interpretaciones de los mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos, vertidas en las diez ediciones analizadas. Ahí se intentarán mostrar las influencias teóricas que determinaron las interpretaciones y —a través de la teoría tropológica de Hayden White— se dilucidará el estilo historiográfico utilizado en la interpretación del mito.

En el cuarto capítulo presentaremos la explicación de León-Portilla, relativa al origen histórico del pensamiento náhuatl y la defensa que hizo de las fuentes en las que sustentó dicho pensamiento. Observaremos cómo los propósitos iniciales de la obra fueron modificados en la séptima edición, para fortalecerlos ante la andanada de críticas y cuestionamientos que había acumulado desde 1956.

En el apartado relativo a las reflexiones finales, expondremos las respuestas encontradas a las preguntas que guiaron nuestra investigación. Explicitaremos las razones de la interpretación de los mitos nahuas en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* las *distinciones* utilizadas para materializarla y las influencias teóricas y metodológicas que la determinaron. Evidenciaremos también, la influencia del origen social y la formación académica en la interpretación efectuada. Por último, enunciaremos el estilo historiográfico de Miguel León-Portilla en la interpretación del mito, en sus vertientes teogónica, cosmogónica y antropogénica.

Al final, esperamos haber obtenido un modelo y una forma válida de análisis y acercamiento a la interpretación del mito mesoamericano, en la historiografía mexicana —siempre perfectible nunca inmutable— que nos permita con posterioridad diseccionar las obras e interpretaciones elaboradas por otros estudiosos.

Habrá valido nuestro esfuerzo si la lectura de esta obra incita a los lectores a acercarse —sin intermediarios— a las grandes obras sobre la mitología mesoamericana, elaboradas por un sector de la historiografía mexicana; las obras permanecen en los estantes de nuestras librerías esperando nuevos lectores, nuevas lecturas y otras tantas y diversas —quizá múltiples— interpretaciones.

Capítulo 1

De José Gaos y Hayden White

Este capítulo podría pasar por una introducción teórico-metodológica al análisis historiográfico. En él se describen los principios interpretativos bajo los cuales analizaremos la interpretación del mito realizada por Miguel León-Portilla en las diez ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Nuestra propuesta se nutre del análisis historiográfico propuesto por José Gaos y pasa por la reflexión en torno a la teoría, el autor y los tres planos de las obras historiográficas. Se acerca a los intereses temáticos, características y propuestas para el estudio de la historiografía mexicana del siglo XX y desemboca en la asunción del giro historiográfico y la teoría de los tropos de Hayden White.

José Gaos y el análisis historiográfico

Al definir el objeto de nuestro estudio, pronto saltó a la vista que éste se insertaba dentro del campo de la historia de la historiografía y la teoría de la historia. Recurrir al análisis historiográfico se convirtió en una necesidad irremediable. Aquél ha tenido en nuestro país excelentes exponentes. José Gaos in-

tentó establecer las bases conceptuales del mismo y sugirió derroteros para los historiadores mexicanos desde 1940.[76]

Para Gaos, la historia es la realidad histórica tomada en su integridad, pero también es el género literario, ciencia o disciplina a la que llamamos historiografía. Ésta comprende la totalidad de las producciones historiográficas.[77] Lo histórico es objeto de estudio de la historiografía, pero ésta puede serlo también, ya que ella misma es una realidad histórica[78] susceptible de ser encuadrada en marcos conceptuales y cronológicos, afinidades temáticas, teóricas y metodológicas, sin olvidar las circunstancias concretas de los historiadores que la han creado en medio de la problemática nacional y las preocupaciones intelectuales de su época.[79] Debido a lo anterior, no es ociosa ni peregrina la intención de tomar como objeto de estudio la interpretación de los mitos en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, ya que dicha in-

[76] Entre los historiógrafos mexicanos es casi unánime el reconocimiento que señala a los trasterrados españoles —especialmente a José Gaos— como los responsables de haber dotado al análisis historiográfico de una metodología específica y bases teóricas expresadas en conceptos fundamentales que lo distinguen de la crítica de fuentes, cfr., Romero Galván, José Rubén, "El mundo indígena…", p. 19; Matute, Álvaro, "Introducción", pp. 17, 18; Hernández, Conrado, "Introducción: tendencias y corrientes…", pp. 21, 23.

[77] Gaos, José, "Notas sobre la historiografía", p. 66.

[78] *Ibid*., p. 67. En relación a la pertinencia de hacer a las obras historiográficas objetos de estudio de la disciplina, Conrado Hernández suscribe una de las ideas fundamentales de Gaos, sustentándose simultáneamente en Edmundo O'Gorman y Ramón Iglesia: "[…] la forma en que se ha realizado la investigación de los hechos del pasado es, en sí misma, un hecho susceptible de historiarse […] la lectura de historiadores de antaño no dará frutos menos valiosos que la rebusca de nuevos documentos", Hernández, Conrado, *op. cit.*, p. 12, nota 2.

[79] *Ibid*., p. 12, nota 2. En el mismo lugar, este autor rescata otras definiciones del concepto historiografía confeccionadas por otros investigadores. Así, para Carlos A. Aguirre Rojas, la historiografía sería "el estudio crítico de la evolución del pensamiento histórico donde se valoran y analizan los aportes de los historiadores, filiaciones, influencias, préstamos, redes de circulación, enmarcadas dentro de un contexto respectivo y una perspectiva global". *Ibid*., p. 14.

terpretación es un hecho histórico en sí, que forma parte de la historiografía sobre el tema.

Según Gaos, existirían por lo menos tres géneros historiográficos: la historiografía, que contiene las producciones de los historiadores; la historiografía de la historiografía, que incluiría a los libros sobre los historiadores o sus obras, y la historiografía de la historiografía de la historiografía, que no sería otra cosa que una bibliografía de los libros sobre los historiadores: bibliografía de bibliografía historiográfica específica.[80] El resultado final de nuestras indagaciones dará como resultado una obra historiográfica del segundo género historiográfico ya que versará —fundamentalmente— sobre un aspecto de la producción historiográfica de Miguel León-Portilla.

¿Cómo realizaremos el análisis historiográfico[81] de la interpretación del mito en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*? Nuestro punto de partida es la premisa de que a la realidad histórica de la historiografía la integran todas las obras historiográficas entendidas éstas como cuerpos de *proposiciones*[82] en ciertas *relaciones*:[83] "estas propo-

[80] Gaos, José, *op. cit.*, pp. 67-68.

[81] Una definición reciente del término —la cual suscribimos ya que está inserta en la tradición historiográfica impulsada por José Gaos— es la que proporciona José Rubén Romero Galván. Para él, el análisis historiográfico es un "conjunto de operaciones analíticas cuyo marco de referencia es precisamente la historia no sólo como acontecer sino también como indagación y discurso, pues parte de la base según la cual el discurso que se analiza está dotado de historicidad, está inmerso en el devenir, y sólo a través de las circunstancias históricas de su producción, a las que se suman las de su recepción, es que puede ser estudiado y analizado". Romero Galván, José Rubén, "El mundo indígena…", p. 19; cfr., Matute, Álvaro, "Introducción", p. 18; con ideas semejantes, Boris Berenzon esgrime que la tarea de la disciplina es hacer la crítica de sus conceptos y teorías como productos históricos, desde las condiciones de su producción en un momento dado de la cultura. Al ser un conocimiento que cambia y se pliega a las circunstancias, su esencia es la necesaria y continua renovación. En Hernández, Conrado*, op. cit.*, p. 14.

[82] Conjuntos de palabras con que se propone algo. Unidades lingüísticas de estructura oracional; oraciones gramaticales.

[83] De correspondencia, conexión y/o narración.

siciones, en sus relaciones son las últimas unidades integrantes de la historiografía; las obras historiográficas mismas son *unidades de orden superior*. Unas y otras unidades son las realidades integrantes de la realidad total de la historiografía que resultan susceptibles de un estudio más directo y riguroso y por las cuales debe iniciarse el estudio de la realidad total de la historiografía". [84]

Poseeríamos, por tanto, al menos dos tipos de unidades historiográficas susceptibles de ser analizadas: las proposiciones integrantes de las obras historiográficas —unidades últimas de la historiografía y de la expresión verbal escrita— y las obras historiográficas concebidas como unidades de expresión verbal escrita de orden superior. Unas y otras pueden ser estudiadas aplicándoles un esquema para el estudio de cualquier expresión y de la expresión en general. Cuando un hombre habla o escribe establecería una situación de convivencia con otros hombres. La situación estaría integrada por el que habla o escribe y los que comprenden o pueden comprender lo que dice. Unos y otros ponen su vida y personalidad en el acto. La del primero es significada a los segundos por el objeto designado por aquél a éstos. La situación sería lo expresado en su totalidad por la palabra expresiva.[85]

En historiografía:

> […] lo expresivo son las proposiciones que integran las obras historiográficas y éstas mismas, lo expresado es lo *histórico,* […] esto abarcará no sólo el objeto designado, los "hechos históricos", sino también el movimiento o estado del historiador significado por las proposiciones y las obras escritas;[86] el comprensivo es el

[84] Gaos, José, *op. cit.*, p. 70.
[85] *Ibid.*, p. 71.
[86] El movimiento o estado psíquico del historiador correspondería a la *distinción* con la que observa el hecho histórico, misma de la que no puede percatarse.

> *público* para el que escrib[e] el historiador […] la Historiografía es expresiva de la situación integrada por el historiador y su público y por lo histórico designado por aquél a éste.[87]

Lo histórico —expresado por el historiador en lo expresivo— está lejos de ser algo objetivo, ya que está determinado por la íntima relación que se da entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, así como por relación de éste último con el presente que vive. Lo histórico no podría tomar por objeto lo pasado, sin tomarlo en relación con lo presente e incluso con lo futuro.[88]

La relación con lo presente es la que reviste para nosotros mayor importancia. El condicionamiento del presente sobre la subjetividad y situación del historiador, nos dirá mucho sobre la manera en que lo expresivo —las proposiciones de las obras— expresa el objeto de su análisis.[89]

[87] *Ibid.*, p. 73.
[88] *Ibid.*, p. 75.
[89] La influencia del presente del historiador sobre lo que intenta historiar es una preocupación esencial en varios historiógrafos contemporáneos: "[…] las labores de la crítica y la explicación historiográfica están inmersas en temporalidades diversas. Por un lado, el tiempo y por supuesto las circunstancias, de la producción de la obra y, por otro, el tiempo y las circunstancias en que la obra es leída, recibida, […] a estos dos tiempos deben sumarse otros, de número incierto, que son aquellos que corresponden a otras lecturas y otros análisis a cuyos resultados es posible acceder en el proceso de una obra historiográfica", Romero Galván, José Rubén, *op. cit.*, p. 19. "Es un hecho incuestionable que la interpretación historiográfica depende de las formaciones ideológicas surgidas del contexto histórico en que vive el historiador que las sustenta y del lugar en que éste se sitúa en ese mismo contexto social. El historiador es entonces una doble fuente del conocimiento histórico por la transmisión de los datos que consigna en su obra y, de manera no menos importante, por la interpretación de los mismos, que constituyen su propia visión y que refleja el sistema de ideas que le sirven de fundamento teórico, que a su vez depende de la posición en que el intelectual se sitúe en la sociedad", Sánchez Quintanar, Andrea, "La historiografía mexicana…", p. 106. La influencia del presente del historiador en su labor historiográfica estaría "siempre de acuerdo con las preocupaciones de su tiempo, ya que no es posible separarlo de su mundo particular de relaciones ni de la influencia intelectual que recibe y expresa en un variable repertorio teórico y metodológico",

No se puede hablar del objeto de estudio sin referirse al sujeto que conoce, porque "de lo histórico sólo se puede hablar refiriéndose a lo historiográfico… [y a] las operaciones de que son resultado o expresión las proposiciones historiográficas".[90] Estas operaciones se constituyen en una teoría de la disciplina, estructura interna de la historiografía, su naturaleza específica. Son los supuestos y principios comunes que se establecen a la hora de interrogar al pasado e iniciar la búsqueda de respuestas a las interrogantes planteadas.[91] ¿Cuáles son estas operaciones? ¿Y cuáles serán consideradas en los propósitos de nuestra investigación? José Gaos distinguió seis operaciones historiográficas: la investigación o heurística, la crítica, la comprensión-interpretación o hermenéutica, la explicación o etiología, la reconstrucción-construcción-composición o arquitectónica y la expresión o estilística.

El término investigación haría referencia sólo a la recolección y descubrimiento de las fuentes de conocimiento de los hechos.

El problema más complejo se presenta en el círculo en que se mueven la crítica y la comprensión. Dicho círculo no abarca sólo los documentos y monumentos en su relación recíproca, sino que los abarca simultáneamente con el historiador mismo, en lo que se ha llamado la "situación historiográfica": *lo pasado sólo se comprende desde lo presente* y lo presente sólo se comprende desde el pasado. El pasado histórico dependería del presente y futuro históricos del historiador, su reali-

Hernández, Conrado, *op. cit.,* p. 11. Podríamos sumar otro tiempo: el tiempo y las circunstancias del periodo histórico que la obra trata de explicar y mostrar, y que de algún modo puede colarse por la "porosidad" de los documentos y fuentes consultadas, así como a través —y quizá a pesar— de la interpretación misma del historiador.

[90] Gaos, José, *op. cit.,* pp. 77-78.

[91] Hernández, Conrado, *op. cit.*, p. 11.

dad se integraría de ambos ingredientes.[92] Se debería distinguir la índole diversa de la comprensión del pasado por el presente y la comprensión del presente por el pasado —comprensión genética del presente—; la primera establecería la comprensión del pasado *en lo que tiene de propio.*

El primer tipo de comprensión —comprensión del pasado por el presente— privaría sobre el segundo "ya que el primer paso de una comprensión del presente por el pasado implica comprender éste desde el presente y por el presente. El presente es la realidad en la cual no pueden menos de *presentarse* todas las demás y desde la cual no se puede menos de *presenciarlas* todas."[93] En el círculo de la comprensión del pasado por el presente, existiría una tensión entre la necesidad de comprender el pasado por el presente y la conveniencia de comprender el pasado en lo que tiene de privativo y distintivo del presente, la disyuntiva se plantearía así: ¿debemos comprender a los demás por nosotros mismos o debemos comprendernos a nosotros mismos por los demás?

La explicación o etiología es una operación implicada en toda la labor historiográfica. Gaos distinguió dos tipos: aquélla que busca las relaciones de causalidad o finalidad y aquélla que se fundamenta en el concepto inductivo de *función,* con el que se pretende comprender por relaciones de simple *inser-*

[92] Gaos, José, *op. cit.*, pp. 78-80. La idea del futuro que imagina el historiador —al igual que su presente— incidiría en la concepción de la obra historiográfica: "[…] desde su presente, el historiador expresa una tensión entre pasado y futuro, donde éste se proyecta 'hacia atrás' y condiciona lo ocurrido en vista de lo que 'debe' llegar a ocurrir […] crea la inteligibilidad del pasado en función de los requerimientos actuales, el estudio de la historiografía permite observar los presentes anteriores en los que un tema ha sido examinado, acumulando cargas subjetivas y juicios de valor […] para justificar […] lo que en cada contexto pretendemos que somos y lo que pretendemos llegar a ser […] el conocimiento histórico ayuda a comprender el camino recorrido por las sociedades (el origen de la realidad de hoy y sus perspectivas futuras) e incluso permite plantear las metas a las cuales dirigirse", Hernández, Conrado, *op. cit.*, p. 21.

[93] Gaos, José, *op. cit.,* pp. 80-81.

ción, los hechos menos amplios en otros más amplios. Para alcanzar las fases de reconstrucción, construcción o composición y la expresión o estilística —además de haber ejecutado rigurosamente las operaciones historiográficas mencionadas— sería necesario sumar operaciones "análogas a las del *artista* en general, y a las del artista *literario* en especial […] son decisivas las operaciones y la facultad de la *imaginación.* El historiador cabal es el que llega a hacer vivir su tema histórico en forma análoga a aquella en que el artista literario hace vivir su tema literario".[94]

A pesar de que parezcan esenciales estas divisiones y subdivisiones de la materia histórica, Gaos aconseja al historiador cuidarse de que los marcos en que encuadre su materia no se impongan a ésta desde un antemano extrínseco a ella. El encuadre correspondiente debe ser sugerido por la articulación con que lo histórico mismo se presenta. Finalmente, el maestro desliza un consejo: "las divisiones anteriores y posteriores no se suceden a rajatabla, sino que las anteriores van paulatinamente extinguiéndose en el seno de las posteriores como éstas van paulatinamente desarrollándose en el seno de aquéllas […] en todo corte transversal de la historia en un momento dado serán perceptibles vetas o venas de distinta edad, desniveles históricos".[95]

La crítica, la comprensión-interpretación o hermenéutica y la explicación o etiología, son las tres operaciones historiográficas que buscaremos esclarecer en la interpretación del mito en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl*.

[94] *Ibid*., pp. 85-86.
[95] *Ibid*., p. 86.

Los tres planos de la realidad historiográfica

En toda creación historiográfica existe una teoría de la historia.[96] Es necesario indagar profundamente en la estructura de las obras historiográficas: ¿Cuál es la teoría —implícita o explícita— en la obra historiográfica? ¿Cuál es el porqué de los fines que se persiguieron al investigar el tema? ¿Cómo procedió el autor? Cuando la teoría no es explícita es necesario inferir las ideas y los procedimientos de los que se valió el historiador para llegar a sus conclusiones. Para efectos de nuestra investigación es necesario determinar si la teoría presente en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* es crítica o propositiva. ¿Pone en tela de juicio las verdades de una época o escuela y sugiere lo que debe hacerse? ¿Sugiere lo que debe hacerse sin destruir lo anterior, pretendiendo enriquecer las antiguas propuestas? Conocer la teoría de la historia en la obra de marras, servirá para conocer una parte de la teoría de la historia vigente en un sector de los historiadores mexicanos durante los años cincuenta, que pudo haberse extendido hasta principios del siglo XXI. Indirectamente, nos proporcionará una llave de acceso a esa historiografía, misma que nos ofrecerá elementos para el conocimiento de la realidad histórica e intelectual existente cuando se dio ese pensamiento.[97]

La complejidad del análisis historiográfico es mayor cuando se agregan inquietudes que poseen importancia para conocer a cabalidad las obras o partes sustanciales de ellas. Entre estas inquietudes estaría el conocimiento de los autores de las mismas. Ramón Iglesia decía que debemos "encontrar al

[96] Conrado Hernández, basándose en Julio Aróstegui, distingue dos tipos de teorías dentro de la historia: "[…] una 'teoría constitutiva' que versa sobre el 'objeto' (por tanto se formula como una 'teoría de la historia') y una 'teoría disciplinar' —a la que ya hemos aludido— que se ocupa de la estructura interna de la historiografía, de su naturaleza específica". Cfr., *op. cit.,* p. 21.

[97] *Ibid*., pp. 7-8.

hombre que escribió la historia, cómo se hace presente en ella y cómo, a partir del análisis historiográfico, es posible remitirnos al mundo que vivió el cronista o el historiador".[98]

Es de fundamental importancia para nosotros establecer que no pretendemos formular nuevas interpretaciones de los mitos presentes en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Tampoco nos interesa formular nuevas disquisiciones filológicas sobre el nivel literal o gramatical de los textos o sobre el nivel histórico relacionado con el significado y la autenticidad de las fuentes. Lo que sí nos interesa es hacer evidentes los resultados de las formas de solución del conocimiento del pasado mítico que formuló Miguel León-Portilla y explicitar la interpretación de los textos traducidos. Nuestra tarea es intentar entender cómo fue que llegó a ésas y no a otras interpretaciones. No partiremos *a priori* de una corriente de interpretación mitológica específica. Por la naturaleza de nuestra investigación, comprometernos *a priori* con una teoría, o "ver" con ella la interpretación vertida en la obra que estudiamos —antes de la consecución de los objetivos de nuestras indagatorias— contaminaría la exposición de la misma.

Nuestra investigación, eminentemente de corte historiográfico, estará enfocada sobre uno de los tres planos de la realidad historiográfica, éstos son, recordémoslos ahora:

> […] el que concierne al pasado que representa cada una de las obras […], el que las muestra como formas de solución de conocimiento del pasado y el que los distintos lectores proponen para aprehenderlas. En el primero, el pasado parece cobrar realidad; en el segundo, la experiencia de escribirlo denota sus alcances y sus límites, y en el tercero se hace evidente la capacidad que como receptores nos concierne.[99]

[98] *Ibid*., p. 21.
[99] Trejo, Evelia, Matute, Álvaro, "Introducción", p. 31.

Nosotros estamos situados en el segundo plano, ya que la interpretación de los antiguos mitos nahuas intenta develar su significado intrínseco y sus principios subyacentes, el carácter básico de la cultura, época, clase social y creencias religiosas o filosóficas de los individuos que crearon el mito. Sobre la interpretación debemos cuestionarnos qué tanto refleja la cultura de aquél que la realiza y qué tanto de la cultura de los autores del texto que se intenta dilucidar. ¿Es posible que la interpretación devele aspectos de ambas culturas? ¿En la interpretación, la cultura de quien formula las preguntas prevalece en detrimento de la cultura cuestionada? ¿La interpretación revela en un alto porcentaje el "espíritu" de la cultura que elaboró el mito?

Para salvar éste y otros escollos en el segundo plano de la realidad historiográfica, algunos autores proponen "hacer uso del psicoanálisis, el estructuralismo y especialmente de la teoría de la percepción".[100] El análisis historiográfico ya ha contemplado el papel de la percepción y la recepción en la interpretación de las obras ha asimilado y desarrollado herramientas para ejecutar con mayor eficacia sus propósitos. Podemos abordar nuestro objeto de estudio a través de las herramientas teórico-metodológicas que el análisis historiográfico ha hecho suyas para realizar sus tareas con autoridad.

La historiografía mexicana del siglo XX

El estudio de la historiografía del siglo XX en México busca develar las situaciones coyunturales que motivaron las publicaciones que abordan algún periodo o aspecto de su historia. Invita a una revisión general y particular de los múltiples aspectos que involucra, tales como: las características generacionales, las personalidades influyentes, los temas preferentes, las

[100] Burke, Peter, *Visto y no visto…*, p. 53.

orientaciones ideológicas y metodológicas, los marcos institucionales y los estudios sobre un autor o autores específicos. Esto es necesario debido a que múltiples formas de relacionarse con el pasado se hicieron presentes a lo largo de la centuria y éstas pueden ser examinadas por quien así lo desee.[101] Así, es posible explorar y encontrar las fórmulas utilizadas por los escritores de la historia para dar cuenta del pasado expresado en las obras historiográficas —unidades de orden superior de la historiografía—, explicar los intereses temáticos, los modos de realización, la apertura de campos, la precisión de líneas, el ensayo de escrituras, las búsquedas interdisciplinarias y otras características que podrían aquí enumerarse.[102]

La historiografía mexicana estuvo caracterizada —por lo menos hasta la *Invención de América*—[103] por un ensimismamiento sobre la realidad nacional. No vio, o lo ha hecho muy poco, otras latitudes. Esto se explicaría por tres razones: se circunscribió a una tradición que atiende a lo más próximo del pasado, la influyó sobremanera el nacionalismo mexicano y se plegó, por tanto, a los temas sancionados por la memoria histórica consagrados en la historiografía precedente.[104] A partir de *Pueblo en vilo*[105] se percibió una depuración de métodos y una afinación de perspectivas aunadas a la asimilación de teorías y escuelas nuevas con propuestas recientes para abrir expedientes del pasado, conservándose —con algunas variables— las preocupaciones iniciales.[106]

No basta conocer y estudiar las obras, es necesario observar todo aquello que por añadidura permite comprender

[101] Trejo, Evelia, Matute, Álvaro, *op. cit.*, pp. 9-10.
[102] *Ibid.*, p. 14.
[103] Edmundo O'Gorman, México, Tierra Firme, 1958.
[104] Trejo, Evelia, Matute, Álvaro, *op. cit.*, pp.19-20.
[105] Luis González y González, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1968.
[106] Trejo, Evelia, Matute, Álvaro, *op. cit.*, p. 22.

y explicar por qué se escribió lo que se escribió. Definida por Paul Ricœur como la teoría de las operaciones de la comprensión relacionada con la interpretación de los textos, la hermenéutica propone dos niveles de comprensión: el de las obras sometidas a estudio y el de lo histórico presente en sus contenidos. Ampliando aún más la complejidad del objeto de estudio, hay quienes afirman que la práctica histórica depende siempre de la estructura de la sociedad, las obras historiográficas serían "productos surgidos de diferentes horizontes o circunstancias que reflejan la necesidad que expresaron los autores al emprenderlos. Nada es casual o contingente. La historia escrita refleja a las distintas generaciones que se suceden y las necesidades que se les plantean". [107]

Como lo habíamos mencionado con anterioridad, la realidad historiográfica poseería tres planos: el pasado que representa cada una de las obras seleccionadas —donde el pasado parece cobrar vida—; el plano de las formas de solución del conocimiento del pasado —donde escribirlo denota sus alcances y sus límites— y el plano que los distintos lectores proponen para aprehenderlas: su capacidad como receptores.[108] Miguel León-Portilla no se limitó a indagar y dar a conocer con un énfasis descriptivo el pasado mítico de los pueblos nahuas. Sus intereses se desviaron hacia la interpretación del mito, a solucionar con rigor académico los problemas que éste planteaba. Nosotros pretendemos hacer evidente aquí el segundo nivel del plano historiográfico, entender las formas de solución del conocimiento sobre el pasado, sus alcances, sus límites. Hacer una observación de observaciones que incluya al observador en la descripción de lo que observó y hacer evidente el giro historiográfico.[109]

[107] Trejo, Evelia, Matute, Álvaro, "Introducción", p. 23, nota 7.
[108] *Ibid.*, p. 31.
[109] En las siguientes líneas parafrasearé el concepto, para una descripción a detalle

El giro historiográfico

Miguel León-Portilla no aprehendió el pasado mítico de los pueblos nahuas directamente. Éste, en realidad, es inasible. Al rescatar, traducir e interpretar las fuentes que resguardan los mitos, recuperó para nosotros la observación que de ellos hicieron otros recopiladores, cuando éstos realizaron su traslación del náhuatl al alfabeto latino. No obstante, no se conformó con el plano del pasado representado y obtenido en esos textos, elaboró formas de solución de ese conocimiento del pasado, interpretaciones. Dichas interpretaciones podrían no haber abstraído completamente la esencia del mito, puesto que aun conociendo a profundidad el náhuatl, León-Portilla no poseería los esquemas de percepción originales dentro de los cuales se construyeron esos mitos como temas sociales. Los esquemas de percepción y valoración aplicados originalmente a los mitos —los que se suscitaron objetivamente en sus destinarios inmediatos— estarían alejados de él y de nosotros más allá de la falsa familiaridad con la que nos referimos a ellos.

¿Si el intérprete del mito no está hablando de él en su forma prístina, entonces de qué habla? ¿Por qué dice lo que dice? Incluso cabe preguntarse, ¿por qué difiere su interpretación de la de otros investigadores que han utilizado las mismas fuentes? Una primera respuesta tendría que ver con aceptar que el pasado no puede expresarse sin la intervención del historiador y el presente que lo determina. El intérprete aparece en lo que interpreta, su interpretación es observable y puede ser interpretada. El historiador y su particularísima interpretación de los hechos pueden constituirse en atractivos campos de estudio.

cfr., Mendiola, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", pp. 181-208.

Por tanto, la realidad que construye el estudioso del pasado difiere de la del colega de al lado, porque observa desde otro lugar. Su "situación historiográfica es otra": diría José Gaos. ¿Cómo ha llegado Miguel León-Portilla a su particular interpretación del mito? No sirve basarnos solamente en el contenido de lo que hablan sus interpretaciones o el referente a lo real —los textos de los que partió—; necesitamos pasar por el propio autor para saber quién habla y comprender lo que dice, no podemos excluir al observador de la descripción de la realidad.

Alfonso Mendiola, siguiendo a François Dosse y Pierre Nora, piensa que:

> […] la investigación histórica sólo será posible de aquí en adelante si se vuelve *reflexiva,* […] si asume el giro historiográfico […] un imperativo categórico […] de una doble exigencia […] la de una epistemología de la historia concebida como una interrogación constante de los conceptos y nociones utilizados por el historiador de oficio, y por el otro, la de una atención historiográfica a los análisis desarrollados por los historiadores de ayer […][110]

¿Qué teoría introduce al historiador en la construcción de su conocimiento? ¿Cómo localizamos al narrador en su narración, al intérprete del mito en su interpretación? Mendiola sugiere la teoría reflexiva de la realidad. En ella la interpretación del mito es vista como una realidad construida y realizada por medio de una observación. Sólo tendremos acceso a "lo real" si repetimos o evidenciamos, si hacemos explícitas —en la medida de nuestras posibilidades— las operaciones historiográficas específicas que lo instituyeron como

[110] Mendiola, Alfonso, *op. cit.*, p. 186.

tal. Mendiola arroja luces sobre las divergencias en las interpretaciones de un mismo hecho histórico.

Éstas se explicarían con base en la observación. Al observar, estudiar e interpretar un mito, se traza una distinción. Antes de la distinción no puede el historiador observar nada. Al realizar la distinción traza una marca. Constituye una diferencia, aun cuando permanezcan latentes otras interpretaciones. El historiador no puede ver al mismo tiempo dos o más lados de la distinción que realiza. Opta por una a la vez. No puede observar dos o más lados de la distinción simultáneamente. La distinción usada determina la observación para conocer algo.

El historiador no puede percatarse, en el momento de la observación, de la distinción que utilizó para abordar su objeto de estudio. Éste es el punto ciego de su observación. No es capaz de ver al mismo tiempo lo que observa y la distinción que usa para observarlo. No se puede observar a sí mismo en el momento en que observa. La distinción utilizada permanece oculta. Oculta, pero latente. En historiografía, más que preguntarnos el porqué de lo que se ve, deberíamos preguntarnos cómo es que se ve lo que se ve. Al abordar la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl* estamos realizando una de las principales tareas del quehacer historiográfico: la autodescripción de la historia, la historia descrita desde la propia historia.[111]

¿Cómo lograr observar la distinción o distinciones utilizadas por Miguel León-Portilla en sus interpretaciones de los mitos? Debemos utilizar una distinción diferente de la que él hizo y ha quedado plasmada en su obra. En ella él afirmó algo en tanto que algo. Nosotros debemos preguntarnos por qué vio lo que vio. Debemos realizar una observación de

[111] *Ibid*., pp. 191-192.

observaciones y contestar por qué al usar tal distinción, se observó el mito de una manera y no de otra. Lo que pretendemos es realizar una observación de segundo orden que descubra la contingencia: la oculta e inconsciente razón de la primera observación realizada. Con ello lograríamos historizar o historiar la primera observación. Para ello:

> [Debemos] […] observar al observador para resolver su forma paradójica, […] asimetrizarlo. Para asimetrizar un enunciado es necesario distinguir la observación de primer grado (aquello de lo que se habla) de la de segundo (el que habla). En la observación de primer grado el observador se excluye de su construcción de la realidad, él dice que la realidad es así, mientras que en la observación de segundo grado él se incluye [o es incluido] en su construcción de la realidad, y de esta manera se interroga cómo es que ve lo que ve y no otra cosa […] [y se] descubre la contingencia de la observación de primer orden.[112]

Una tarea paralela a nuestra investigación será preguntarnos por el enunciador de la interpretación del mito. Con ello distinguiremos la observación de segundo grado de la de primer grado, develando la oculta razón de la observación de primer orden. Mendiola señala la pertinencia de cambiar nuestro concepto o idea de objeto o cosa —entendida como realidad independiente al observador— por el de forma. La asunción de este término implicaría la aceptación de que sólo nos referimos a la realidad —nuestro objeto de estudio— por medio de una distinción.

Lo real observado no preexiste a la distinción o forma que lo posibilita. Las interpretaciones de los mitos deberían verse sólo como distinciones. La forma sería solamente la ma-

[112] *Ibid.*, p. 195.

nifestación de una distinción, de una separación, de una diferencia.[113]

En la modernidad:

> […] sólo se llega a la referencia —aquello que designa, nombra, evoca un término— por la mediación del significado, *estamos obligados a analizar la palabra en el contexto sintáctico, semántico y pragmático en que se emite*, pues estos contextos cambian temporal y socialmente […] sólo se puede acceder a la referencia si se observa al observador, […] si se reconstruyen las distinciones que el observador usa para designar lo real.[114]

En la aproximación constructivista —que da prioridad a la noción de forma sobre la de objeto— la referencia es una distinción que indica algo por una diferenciación. Se llega a la identidad por medio de la distinción. Se es capaz de saber qué designa una palabra, si se conoce aquello de lo que se diferencia. Se accede a la referencia a través de la distinción de un observador. La designación o referencia externa sólo se logra si después de la distinción llevamos a cabo la indicación de uno de sus lados y realizamos una observación. Los lados de la distinción existen en simultaneidad, pero sólo somos capaces de referirnos a uno de los lados en cada momento. El lado o lados no designados de la distinción existen como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia. Forman parte del punto ciego de la observación. La referencia se constituye a través de la realización de una *forma*, que es una operación que distingue uno de los lados de la distinción. El mundo, por tanto, no sería el conjunto de los objetos sino el conjunto de las *formas* o distinciones.[115]

[113] *Ibid*., pp. 199-200.
[114] *Ibid*., p. 201. Las cursivas son mías.
[115] *Ibid*., pp. 201-202.

El mundo es designable porque realizamos distinciones e indicamos un lado de las mismas. El acceso a "lo real" es a través de observaciones y las distinciones por las que las observamos son *formas*. La realidad no es independiente de la distinción que la hace posible.

Al observar al observador determinamos la realidad que constituye por medio de la operación de observar. El pasado no es un objeto sino una forma —aquello que se ve gracias al observador—, una distinción. La teoría de la referencialidad como *forma* y no como *objeto,* obligaría a preguntarnos para quién el pasado es de esa manera y hace indispensable que construyamos teorías que nos permitan observar observaciones. Asumir el giro historiográfico es necesario para conocer qué es el pasado al preguntarnos para quién y bajo qué distinciones el pasado es así. Si el pasado es la distinción que lo constituye y esta distinción no es observable en el momento de su aplicación, la referencia al pasado dependería de algo que es *latente.*

Esta latencia es la que pretende hacer manifiesta el análisis historiográfico de las investigaciones históricas. Reintroducir al observador en lo observado. Historizar la escritura de la historia. Lo latente habría sido intuido ya por Marx y Freud en otros campos del conocimiento. Los motivos por los cuales un agente actúa permanecen ocultos para él y funcionan sin que el agente de la acción se dé cuenta. No obstante, esto no impide que estos motivos determinen sus observaciones y prácticas.[116]

Al introducir la *reflexividad* —bajo el postulado de lo latente— en la investigación de la fundamentación del conocimiento e interpretación del mito en *La filosofía náhuatl,* podremos explicar por qué Miguel León-Portilla observó lo que

[116] *Ibid*., pp. 203-204.

observó, por qué interpretó lo que interpretó. Confirmaremos cómo es que no se dio cuenta de la totalidad de las distinciones que le permitieron observar el mito.

Para poder identificar estas distinciones aplicaremos la teoría historiográfica que juzgamos más pertinente.

La teoría tropológica de Hayden White

La herramienta metodológica elegida para realizar nuestra observación de observaciones y hacer evidente el giro historiográfico es la teoría tropológica de Hayden White.[117] Por medio de ella —y realizando las adecuaciones pertinentes— trataremos de dilucidar el estilo historiográfico de Miguel León-Portilla referente a la interpretación del mito náhuatl.[118] A grandes rasgos, diremos que esta teoría plantea la existencia de cinco niveles de conceptualización de la obra histórica: la crónica, el relato, el modo de tramar, el modo de argumentación formal y el modo de implicación ideológica.

La crónica es la ordenación de los hechos en el orden en que ocurrieron; el relato, la posterior ordenación de esos hechos como elementos de un proceso de acontecimientos con un comienzo, medio y fin discernibles.[119] El relato estaría determinado por la prefiguración: imagen gobernante de la for-

[117] Para un acercamiento a la teoría de los tropos Cfr., White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* pp. 13-50; también, Tozzi, Verónica, "Introducción", pp. 9-42, en Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario,* Barcelona, Ediciones Paidós, 2004.

[118] Si bien es cierto que la teoría de los tropos —a la manera de Hayden White— fue formulada para diseccionar algunas de las obras de los más grandes historiadores y filósofos europeos del siglo XIX, creemos que haciendo las modificaciones pertinentes es posible que pueda ayudar a diseccionar las obras de los historiadores mexicanos de dicho siglo, o bien, atreverse —con las reservas, precauciones y adecuaciones particulares de cada caso— a aplicarla a las obras de los historiadores mexicanos del siglo XX. Cfr., Díaz Maldonado, Rodrigo, *Manuel Orozco y Berra o la historia como la reconciliación de los opuestos,* México, UNAM, 2010.

[119] White, Hayden, *op. cit.,* p. 16.

ma del campo histórico completo. La prefiguración daría a la concepción del campo particular del pensador el aspecto de una totalidad autoconsistente. Esa coherencia y consistencia da a su obra atributos estilísticos distintivos y su base sería de naturaleza poética y lingüística. Antes de aplicar a los datos del campo histórico el aparato conceptual que utilizará para representarlo y explicarlo, el historiador prefigura el campo. Lo constituye como objeto de su percepción mental. En la prefiguración se prepara el campo histórico para la interpretación como dominio de un tipo particular, construido como terreno habitado por figuras discernibles y clasificables en distintos órdenes, clases, géneros y especies de fenómenos. Estas figuras tienen ciertas clases de relaciones entre ellas y sus transformaciones constituirán problemas a resolver por las explicaciones que se ofrecerán en los niveles posteriores de conceptualización.[120] La prefiguración —señala White— se daría a través de los cuatro tropos básicos o figuras retóricas del lenguaje poético: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía.

El historiador que prefigura metafóricamente, caracteriza los hechos en términos de su semejanza o diferencia con otros y utiliza la analogía y el símil. Como la metáfora es representativa, las relaciones entre las cosas se establecen de objeto a objeto. Si se utiliza la metonimia, el nombre de una parte de una cosa sustituye al nombre del todo. La metonimia es reduccionista porque el todo es reducido a una de sus partes. La relación se establece desde una parte del objeto al todo, con lo que un fenómeno se torna manifestación del otro. Cuando se prefigura a través de la sinécdoque —una forma de metonimia— el fenómeno es caracterizado por una parte o cualidad inherente a la totalidad. La sinécdoque es integrativa, sanciona las integraciones del mundo en términos objeto-totali-

[120] *Ibid.*, p. 39.

dad. Cuando se prefigura a través de la ironía, se niega en el nivel figurativo lo que se afirma en el nivel literal. La ironía es negativa. Es la contrapartida de las tres prefiguraciones anteriores, es una metáfora absurda destinada a inspirar segundos pensamientos irónicos acerca de la naturaleza de la cosa caracterizada o la inadecuación de la caracterización. Quien emplea la ironía señala una duda real o fingida sobre la verdad de sus afirmaciones. Afirma en forma tácita la negativa de lo afirmado en el nivel literal o lo contrario.[121]

Los tres niveles de conceptualización restantes —los modos— corresponderían a las estrategias de explicación de los historiadores: explicación por la trama, explicación por argumentación formal y explicación por implicación ideológica.

En el modo de tramar el historiador urde un tipo específico de relato sobre lo que sucedió y devela su significado, mediante la manera en que una secuencia de sucesos organizada se revela de manera gradual.[122] La explicación por la trama adoptaría las formas de un romance o una novela, una sátira, una comedia o una tragedia. En la novela el héroe trasciende el mundo de la experiencia. Triunfa sobre el mundo y alcanza su liberación. Es el drama del triunfo del bien sobre el mal. De la virtud sobre el vicio. De la luz sobre las tinieblas. Es la liberación final de las cadenas del mundo en que el hombre fue aprisionado por la Caída. La sátira es el drama de un desgarramiento. El hombre se percata de que es prisionero del destino y no su señor. En la sátira, reconoce su incapacidad para derrotar a la desgracia, a la muerte, a vivir feliz en el mundo y a comprenderlo plenamente. La comedia sugiere la posibilidad de una liberación parcial de la condición de caída y un escape provisional de la condición escindida del hombre.

[121] *Ibid.,* pp. 43-46.
[122] *Ibid.,* p. 18.

Éste puede triunfar provisionalmente sobre el mundo a través de reconciliaciones de las fuerzas sociales y naturales que en él combaten. La comedia es un relato de cambio y transformación que culmina en reconciliaciones festivas entre el hombre y el mundo y el hombre y la sociedad. Después de la resolución del conflicto entre los elementos inalterablemente opuestos, la sociedad y el mundo emergen como mejores. En la tragedia se sugieren liberaciones y escapes parciales a la miserable condición del hombre. Las ocasiones festivas son falsas e ilusorias. El protagonista, irremediablemente, cae. No obstante, los sobrevivientes son beneficiados con la manifestación de las leyes que gobiernan al hombre y al mundo. Las reconciliaciones de la tragedia son sombrías; meras resignaciones del hombre a las condiciones inexorables del mundo.[123] La tragedia y la sátira son para White narrativas sincrónicas. La inmovilidad o continuidad estructural es evidente. El mundo no cambia. Los historiadores que urden sus relatos a través de ellas perciben una estructura persistente de relaciones. Un eterno retorno de lo mismo en lo diferente. Romance y comedia serían narrativas diacrónicas. El sentimiento de transformación estructural es supremo. Los historiadores que urden relatos a través de ellas, acentúan la aparición de fuerzas y condiciones a partir de procesos en apariencia inmutables.[124]

El modo de argumentación formal ofrece una explicación de lo que ocurre en el relato, invocando principios de combinación que sirven como presuntas leyes de la explicación histórica. El historiador explica los hechos del relato por medio de un silogismo cuya premisa mayor consiste en alguna ley supuestamente universal de relaciones causales. La premisa menor establece las condiciones límite en que esa ley es

[123] *Ibid.,* pp. 18-20.
[124] *Ibid.*, p. 21.

aplicable y en la conclusión, los hechos que ocurrieron se deducen de las premisas por necesidad lógica. La argumentación formal caracteriza esos hechos como elementos de una matriz de relaciones causales, que se presume existieron en provincias específicas del tiempo y del espacio. Estamos ante un modelo verbal en forma de narración, por el cual se explica el proceso de desarrollo que lleva de una situación a otra, apelando a leyes generales de causalidad.[125] Los modos de argumentación formal son el formismo, el organicismo, el mecanicismo y el contextualismo.

En el formismo se identifican las características exclusivas de los objetos del campo histórico asignándoles clase, atributos y etiquetas, estableciéndose con ello la unicidad o variedad de los objetos ahí presentes. El formismo es dispersivo antes que integrativo. La argumentación organicista es integrativa. Los particulares discernidos son componentes de procesos sintéticos. Componentes de totalidades mayores que consolidan dichas totalidades.

El proceso integrativo es más importante que los elementos individuales. Aquí es necesario determinar el fin o meta de los procesos. No hay leyes. Sólo existen principios o ideas que garantizan la libertad humana esencial. La argumentación mecanicista ve los actos de los agentes del campo histórico como manifestaciones de entidades extra históricas. Leyes que determinan los desenlaces de los procesos descubiertos por el campo histórico.

Las interacciones entre los objetos son determinadas por las leyes que gobiernan sus interacciones. El historiador mecanicista adivina esas leyes y muestra sus efectos. En la argumentación contextualista, los acontecimientos son explicados colocándolos en el contexto en el que se suscitaron. Se inten-

[125] *Ibid*., pp. 22-23.

ta revelar las relaciones que tenían con otros sucesos en el espacio histórico circundante: los hilos que ligaban al individuo o entidad histórica con su presente sociocultural y la fisonomía general de su periodo o época. El contextualismo pretende dar con las características generales de la entidad que existió en una provincia del acontecer histórico.[126]

El último nivel de conceptualización de la obra histórica es el modo de implicación ideológica. Éste refleja el elemento ético. La asunción por parte del historiador de una posición sobre el problema de la naturaleza del conocimiento histórico y las implicaciones derivadas del estudio de los acontecimientos pasados para la comprensión del presente.[127]

Por ideología White entiende:

> […] un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su estado actual) […] Las implicaciones ideológicas representan diferentes actitudes con respecto a la posibilidad de reducir el estudio de la sociedad a una ciencia y su deseabilidad; diferentes nociones de las lecciones que pueden enseñar las ciencias humanas; diferentes concepciones de la deseabilidad de mantener o cambiar el *statu quo* social; diferentes concepciones de la dirección que deben tomar los cambios en el *statu quo* y de los medios para efectuar tales cambios […] [así como las] […] diferentes orientaciones temporales ([…]orientación hacia el pasado, el presente o el futuro como repositorio de un paradigma de la forma "ideal" de la sociedad) […][128]

Así como cada ideología va acompañada por una idea específica de la historia y sus procesos, cada idea de la historia va acompañada por implicaciones ideológicas determina-

[126] *Ibid.*, pp. 24-28.
[127] *Ibid.*, p. 32.
[128] *Ibid.*, pp. 32, 33-34.

das.[129] Las implicaciones ideológicas señaladas por White son el anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo.[130]

Los historiadores con implicación ideológica conservadora reflejan en sus obras desconfianza por las transformaciones programáticas del *status quo;* el cambio deber ser gradual porque la sociedad es sólida; las partes de la totalidad deben cambiar a un ritmo natural. La evolución histórica es vista como una elaboración progresiva de la estructura institucional que prevalece en el presente, siendo ésta la mejor forma de sociedad a la que se podría aspirar con realismo momentáneamente. Los procesos históricos son vistos a través de una concepción organicista del proceso entero.

La implicación ideológica liberal empuja a los historiadores a desconfiar menos del cambio y son más optimistas acerca de las transformaciones rápidas. Solamente hay que ajustar y afinar los mecanismos del cambio social. El cambio es inevitable, pero éste debe darse sólo en partes de la totalidad y no estructuralmente. Los medios para alcanzarlo son el debate parlamentario, la educación y las contiendas electorales bajo el amparo de la ley. Los liberales ponen su imaginación en el futuro. Ahí, la sociedad se verá mejorada, por tanto, desalientan los esfuerzos presentes por realizarla precipitadamente. El liberalismo cree poder estudiar la historia de forma racional y científica, buscando siempre las tendencias generales o la corriente principal de desarrollo.

Los historiadores radicales desconfían menos del cambio general y son optimistas respecto a las transformaciones rápidas del orden social. Creen en las transformaciones estructurales cataclísmicas. Tienen conciencia de la fuerza necesaria

[129] *Ibid.*, p. 34.

[130] En lo sucesivo —y parafraseando a Hayden White— esbozaré los conceptos. Cfr., White, Hayden, *op. cit.,* pp. 34-36.

para realizar los cambios y se ocupan de los medios para realizarlos. Para ellos, la utopía es inminente. La sociedad puede estudiarse racional y científicamente y es posible encontrar las leyes de las estructuras y los procesos históricos.

Por su parte, la implicación ideológica anarquista comparte el optimismo hacia los cambios generales y las transformaciones rápidas. Cree en las transformaciones estructurales para abolir la sociedad y convertirla en una comunidad basada en la humanidad común. Apuesta por las transformaciones cataclísmicas, aunque sin la conciencia necesaria acerca de la fuerza y los medios requeridos para realizarlas. Idealizan el pasado remoto de la inocencia natural humana. La utopía es vista como una posibilidad inmediata, si los hombres logran dominar su humanidad por un acto de conciencia y voluntad que destruya la legitimidad del orden social actual.

Al aplicar la teoría de Hayden White a la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* se intenta hacer evidente el tropo del lenguaje poético que prefiguró la interpretación, solución y comprensión de los problemas del mito, así como los modos de tramar, de argumentación formal y de implicación ideológica con que se configuró esa interpretación. Con ello obtendremos el estilo historiográfico empleado por Miguel León-Portilla en la interpretación del mito presente en la obra de marras. El estilo historiográfico no sería otra cosa que la combinación de los modos de tramar, de argumentación y de implicación ideológica, determinados a la vez por el tropo que prefigura el campo histórico.

Si bien es cierto que habría afinidades entre los modos,[131] éstas no deberían verse como combinaciones necesarias e in-

[131] Las combinaciones convencionales entre los modos serían las siguientes: si se prefiguró el campo histórico a través de la metáfora, la trama sería una novela, la argumentación formista y la implicación ideológica anarquista; si se prefiguró metonímicamente, la trama debería ser cómica, la argumentación organicista y

eluctables, ya que al aplicar la teoría de los tropos a una producción historiográfica o a un aspecto de la misma, las combinaciones pueden darse de forma poco ortodoxa. Esto ocurriría debido a que "la tensión dialéctica que caracteriza la obra de todo historiador importante surge generalmente del esfuerzo por casar un modo de tramar con un modo de argumentación o implicación ideológica que no es consonante con él."[132]

Para nosotros, la dilucidación del estilo historiográfico de Miguel León-Portilla, presente en la interpretación de los mitos tratados en las ediciones de *La filosofía náhuatl*, equivaldría al hallazgo de la distinción que utilizó para observar el campo histórico. Distinción latente que determinó su interpretación de los mitos y punto ciego de su observación, casi imposible de advertir cuando configuró su campo de observación dentro de su situación historiográfica específica.

Al pergeñar nuestra propuesta, hemos reflexionado en torno a las consideraciones de José Gaos sobre el análisis historiográfico y su interés sobre dos operaciones historiográficas específicas: la crítica y la comprensión, interpretación o hermenéutica, mismas que corresponderían a las formas de solución de los problemas relativos al conocimiento del pasado. Hemos ponderado la importancia de la teoría en la obra historiográfica, la necesidad de conocer al autor de la obra, sin soslayar los planos de la realidad historiográfica. A través de las reflexiones de Alfonso Mendiola nos sumergimos en las complejidades del giro historiográfico y su preocupación por hacer evidente la distinción con la que el historiador configura el campo histórico.

la implicación ideológica conservadora; si se vio el campo a través de la sinécdoque, la trama sería trágica, la argumentación mecanicista y la implicación ideológica radical; por último, si se prefiguró irónicamente, la trama debería ser una sátira, la argumentación contextualista y la implicación ideológica liberal.

[132] *Ibid*., p. 39.

Por último, hemos propuesto la teoría tropológica de Hayden White para delinear el estilo historiográfico presente en la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, sugiriendo que al alcanzar su dilucidación, ésta pueda constituirse como la distinción con la que León-Portilla configuró su campo histórico, por regla general, punto ciego de la observación de un historiador sobre la realidad.

Nosotros hemos creído posible la aplicación de esta teoría en la obra historiográfica de marras; con su utilización pretendemos comprender las formas en que el historiador se acercó a la interpretación del mito e intentó resolver la complejidad de su misterio. Los resultados nos permitirán reflexionar sobre la pertinencia de su utilización; reflexión necesaria para enriquecer nuestras discusiones sobre la elaboración del conocimiento histórico reciente y la elaboración del conocimiento histórico pasado, testimonio de tiempos que ahora mismo comienzan a tornarse inexorablemente lejanos. Juzgue pues el lector.

Capítulo 2

La filosofía náhuatl

En este capítulo abordaremos el motivo rector que dio pie a la mayoría de las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* Enunciaremos también las fuentes utilizadas, los trabajos de los diversos investigadores que fueron considerados antecedentes necesarios para su elaboración, así como las premisas en las que se sustentan sus principales argumentos. El lector advertirá la búsqueda incesante de una filosofía náhuatl, oculta en la naturaleza oscura de los mitos.

Leitmotiv e idea de la historia

En las diez ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* Miguel León-Portilla intentó racionalizar el mito a través de un método que fluctuó entre la equiparación de la cultura náhuatl con las culturas emanadas de los pueblos orientales —como la India—, la antigüedad clásica representada por la civilización griega y la cultura occidental moderna emanada del Renacimiento y la Ilustración, cuya influencia se extendería hasta las postrimerías de la primera mitad del

siglo XX y con la que parte de la intelectualidad mexicana de la época buscaba una desesperada y urgente vinculación. El método que usó se basó en una deliberada y consciente aplicación anacrónica de esta terminología occidental a la cultura y sabiduría nahuas. Desde la introducción de la obra, Miguel León-Portilla mostró un afán no disimulado por equiparar la civilización creada por los nahuas con el mundo y la cultura de Occidente. Prueba de ello es el uso de términos como *renacimiento náhuatl* y la atribución a fray Bernardino de Sahagún de haber creado un nuevo método de investigación histórica para redactar su *Historia general de las cosas de Nueva España,* misma a la que denominó *genuina enciclopedia del saber náhuatl*.[133]

Con los nahuas habría sucedido lo mismo que con los griegos. Los poetas líricos tomaron conciencia de los problemas que rodean la comprensión del mundo y del hombre, y encontraron el camino del *saber filosófico*. Al hablar del manuscrito que contiene los denominados *Cantares mexicanos,* León-Portilla aseveró que se repite en ellos un fenómeno paralelo al del pensamiento filosófico-religioso de la India y de algunos filósofos griegos como Parménides, quienes se expresaron en verso y se sirvieron de la metáfora y de la poesía para traducir lo que habían descubierto en su meditación solitaria.[134]

Encontró imposible establecer una línea divisoria entre los *objetos formales* de las diversas *ciencias* que cultivaron los nahuas, tal y como sucedió entre los primeros sabios griegos como Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, quienes recibieron con igual justicia los títulos de *filósofos*, *físicos*, *as-*

[133] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 1ª ed., 1956, p. 2. Todas las cursivas que no correspondan a títulos de libros o revistas son mías, salvo en aquellos casos donde se indique lo contrario.
[134] *Ibid*., pp. 4-5; 19.

trónomos, etcétera.[135] Desde su parecer, las traducciones de los textos de raigambre indígena —fechados en el siglo XVI y develados por el padre Ángel María Garibay Kintana en la revista *Ábside*[136] (entre 1939 y 1940), en *Poesía indígena de la altiplanicie*[137] y *Épica náhuatl*[138] (entre 1940 y 1945)— merecían ser tenidos por reflexiones filosóficas con igual derecho que las sentencias de Heráclito, el poema de Parménides y los himnos védicos.[139]

Esta obsesión por descubrir en la cultura náhuatl los elementos que le permitirían colocarla al nivel de la cultura occidental —principalmente— y de la cultura oriental, le hicieron pretender comprobar la existencia entre los nahuas de *un pensamiento estrictamente filosófico*, tal y como Ángel María Garibay Kintana había probado la existencia de una *literatura náhuatl* y Justino Fernández la de un *arte náhuatl*. Las preguntas que permean la obra son: ¿hubo un saber *estrictamente filosófico* entre los nahuas?, ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir *racionalmente* sobre el origen, el ser y el destino del mundo y el hombre?[140]

[135] *Ibid*., p. 41.
[136] *Ábside* fue fundada por los clérigos zamoranos Alfonso y Gabriel Méndez Plancarte. Ambos alumnos del padre Garibay durante su formación sacerdotal. Además de los Méndez Plancarte, otro clérigo prominente formado por Garibay fue el que a la postre se convertiría en el obispo rojo de Cuernavaca durante los años sesenta: Sergio Méndez Arceo. Entre los colaboradores de la revista figuraban Agustín Yáñez y Alfonso Reyes.
[137] Selección, versificación, introducción y notas, Ángel María Garibay K., México, UNAM, 1940.
[138] Selección, introducción y notas, Ángel María Garibay K., México, UNAM, 1945.
[139] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 57.
[140] *Ibid*., pp. 3-4.

Fuentes, antecedentes y premisas

Miguel León-Portilla —basándose en Werner Wilhelm Jaeger—[141] sostuvo que el origen de la filosofía no es otra cosa que un "proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos […] para que exista filosofía no es necesario que hayan desaparecido los mitos […] auténtica filosofía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo".[142] Nuestro autor pretendió dilucidar —concibiendo la historia de la filosofía como un proceso de racionalización— si "había comenzado entre los nahuas del periodo anterior a la conquista […] ese tipo de inquietud, que lleva a través de la *racionalización* y la duda, al inquirir […] que llamamos filosofía".[143] Los trabajos de Eduard Seler sobre la cosmovisión de los nahuas fueron fundamentales para desarrollar sus premisas y demostrar este proceso. Habría sido evidente que la cosmovisión náhuatl estaba pasando ya a ese *estadio* en el que el mito comienza a *racionalizarse* convirtiéndose en *filosofía*.[144]

Miguel León-Portilla creó un concepto de filosofía acorde a las necesidades del objeto de estudio que fabricó. Así como acudió a la autoridad de Werner Jaeger, invocó la de Aldous Huxley, quien consideraba que todos los textos que poseen penetrantes atisbos del pensamiento humano podían ser considerados saber filosófico y filosofía perenne y auténtica, independientemente de la tradición religiosa, cultural o filosófica a la que se adscribían. Por debajo de toda esa confusión de lenguas, mitos, historias locales y doctrinas particularistas,

[141] *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* México, FCE, México, 1942-1945, 3 v.
[142] León-Portilla, *op. cit.,* p. 4.
[143] *Ibid*., p. 4.
[144] *Ibid*., p. 46.

existiría un factor común más elevado que constituiría la filosofía perenne en lo que pudiera llamarse su estado químicamente puro.[145]

León-Portilla adujo como pruebas preliminares de su hipótesis los himnos y cantares nahuas incluidos en los capítulos que Ángel María Garibay dedicó a la poesía lírica y religiosa náhuatl en su *Historia de la literatura náhuatl.*[146] Ahí, percibió atisbos e inquietudes acerca de los temas y problemas que más hondamente pueden preocupar al hombre.[147] Al ser el poeta un comentador de la vida y la existencia —sostiene, basándose en Irwin Edman—[148] podría considerársele también un filósofo.

La temporalidad de *La filosofía náhuatl* se circunscribió al periodo inmediatamente anterior a la conquista. Ahí se encontraría el *pensamiento filosófico* vigente durante los 40 o 50 años que antecedieron a la invasión. Las fuentes utilizadas fueron aquéllas donde se creyó que los indios expresaron sus opiniones en su propia lengua y por ellos mismos.[149] A saber, los testimonios en náhuatl de los informantes de Sahagún: *Códices Florentino* y *Matritense*; el libro de los *Coloquios de los Doce*, la colección de *Cantares mexicanos*; los *Huehuetlatolli* o Pláticas de los Viejos; el *Códice Chimalpopoca* (específicamente *Anales de Cuauhtitlán* y *Leyenda de los Soles*);[150] *La historia tolteca chichimeca*; diversos escritos en náhuatl; documentos en español y francés: *Historia de los mexicanos por sus pinturas* de fray Andrés de Olmos y los manuscritos anónimos *Ori-*

[145] *Ibid.*, p. 5. Cfr., Aldous Huxley, *Introduction to The Song of God, Bhagavad-Gita,* New York, The New American Library, 1954.
[146] México, Porrúa, 1953-1954.
[147] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 4.
[148] Cfr., *Arts and the man,* New York, The New American Library, 1949.
[149] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* pp. 6-7.
[150] El *Códice Chimalpopoca* contiene tres documentos. El documento soslayado por Miguel León-Portilla es *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad,* del bachiller español Pedro Ponce.

gen de los mexicanos, Éstas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España e *Histoire du Mechique*; las obras clásicas de Motolinía, Durán, Alvarado Tezozómoc, Mendieta, Zurita, Hernández, Acosta y Torquemada; los Códices *Vaticano A 3738* o *Ríos, Telleriano Remensis, Borgia, Borbónico* y *Mendocino,* así como obras de arte como *La Piedra del Sol —Calendario Azteca—* y la escultura de *Coatlicue*. A pesar de la amplitud de la lista, nuestro autor enfatizó que serían de máxima importancia los textos en náhuatl recogidos por Sahagún a través de sus informantes indígenas, la colección de *Cantares mexicanos* y el original en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlán*.[151]

Miguel León-Portilla se vio a sí mismo como el continuador de una larga y prominente tradición de estudiosos abocados al pensamiento náhuatl desde el siglo XVII hasta el siglo XX.[152] Al igual que con las fuentes, expresó cierta predilección hacia las consideraciones de algunos investigadores. Al mismo tiempo, brindó especial atención a las ideas que deseaba refutar; ejemplo del primer tipo de consideración sería Hermann Beyer, quien en su *Imagen religiosa de los aztecas según Alexander von Humboldt,* afirmó que:

[151] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p.30.

[152] En ella estarían Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), Prólogo o *Antelo-quia* a su *Biblioteca mexicana*; Lorenzo Boturini Benaducci (1698-1755), *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*; Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), *Historia antigua de México, Disertaciones*; Humboldt (1767-1835), *Vista de las cordilleras y de los monumentos de los pueblos indígenas de América*; Lord Kingsborough (1795-1837), *Antiquities of México*; Manuel Orozco y Berra (1816-1881), *Historia antigua y de la conquista de México*; Alfredo Chavero (1841-1906), *Historia antigua y de la conquista,* tomo I de *México a través de los siglos*; Emeterio Valverde y Téllez (1864-1948), *Apuntaciones históricas;* Porfirio Parra (1854-1912), Francisco del Paso y Troncoso (1842-1916), Antonio Peñafiel (1839-1922), Joaquín García Icazbalceta (1825-1894), Eduard Seler (1849-1922), *La imagen mexicana del mundo, Aparición del mundo y de los hombres, nacimiento del sol y la luna, Los primeros hombres y el mundo celeste, El mito principal de las tribus mexicanas*; Walter Lehmann (1878-1939) y Hermann Beyer (1880-1942).

> […] el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara, eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*. En la figura del dios *Tonacatecuhtli* encontramos un sustituto del monoteísmo […] una pareja divina como fundamento único e idéntico del universo […] la fuerza vital que lo pervade todo […][153]

Al refutar la tesis positivista de Alfredo Chavero —donde éste cataloga a los nahuas como materialistas— consideró que éste había llegado a sus conclusiones "aplicando […] a los nahuas algo de sus propias convicciones positivistas […] *sin fijarse que se está poniendo en abierta contradicción con la tesis positivista de los tres estadios y con la historia misma* que nos muestra que la concepción del mundo propia de los pueblos de la antigüedad ha tendido siempre hacia el animismo, la teología y la metafísica".[154]

De Manuel Gamio —*Forjando patria*— dirá que expresó la necesidad de empaparse de la mentalidad del indígena para comprenderlo a cabalidad. Especial atención le mereció Alfonso Caso —*La religión de los aztecas* (1936), *El águila y el nopal* (1946) y *El Pueblo del Sol* (1953)— quien habría afirmado la inclinación religiosa del pueblo y de las clases incultas al politeísmo, el anhelo de unidad en las élites sacerdotales y la existencia de un sustrato filosófico que afirmaba el principio cósmico dual y se acercaba al monoteísmo. De fundamental importancia habría sido el descubrimiento —hecho por

[153] Hermann Beyer, en León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 47.
[154] León-Portilla, *op. cit.,* p. 40.

Caso— del *leitmotiv* del pensamiento azteca: el hombre concebido como colaborador de los dioses, particularmente del Sol Huitzilopochtli. Los aztecas emergerían de la obra de Caso como un pueblo con una misión. De ellos depende la existencia del universo "y al estar el azteca al lado del Sol, se considera al lado del Bien en un combate moral contra los poderes del Mal".[155]

La lucidez de Caso habría sido tal que León-Portilla no dudó en afirmar que mostró "cuál era la estructuración interna de esa visión del mundo, en la que los diversos mitos cósmicos y las creencias sobre un más allá giraban alrededor del gran mito solar, que hacía específicamente de la nación azteca 'el pueblo del sol'". [156]

De Jacques Soustelle —*El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos* (1940), *La vida cotidiana de los aztecas* (1955)— afirmó que realizó una bien lograda síntesis de la cosmología nahua. La cultura de los antiguos mexicanos habría sido "una de las que puede enorgullecerse la humanidad de ser creadora […] De tarde en tarde, en lo infinito del tiempo y en medio de la enorme indiferencia del mundo, algunos hombres reunidos en sociedad, crean algo que los sobrepasa, una civilización. Son los creadores de culturas".[157]

Samuel Ramos —*Historia de la filosofía en México* (1943)— habría tenido la osadía de preguntarse si hubo filosofía entre los antiguos mexicanos. Ángel María Garibay Kintana habría encontrado la literatura donde los nahuas se plantearon problemas de orden filosófico y Justino Fernández desentrañaría los arcanos de su estética. A Miguel León-Portilla le correspondía ahora hacer lo mismo con la filosofía.

[155] *Ibid*., pp. 51-52.
[156] *Ibid*., p. 61.
[157] Jacques Soustelle, en León -Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 55.

La búsqueda de los filósofos nahuas

León-Portilla intentó probar la existencia de un saber filosófico entre los nahuas. Consideró que aun cuando los mitos y creencias son la primera respuesta implícita al misterio latente del universo, filosofar sería algo más que ver el mundo a través de los mitos. Su preocupación fundamental radicó en mostrarnos que los nahuas percibieron explícitamente problemas en el ser de las cosas, se admiraron y mostraron dudas de las soluciones propuestas por su religión y se preguntaron *racionalmente* sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre.[158] Para él son filósofos:

> […] quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan […] cuál es su sentido y valor, […] inquieren sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte, […] la posibilidad de conocer todo ese *trasmundo* —más allá de lo físico— donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas.[159]

En la colección de *Cantares mexicanos* encontró las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos. Si bien cuidó —inicialmente— no personalizar la producción de los textos, sostuvo que los mismos contienen auténticos problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl antes de la conquista. Estos escritos mostrarían que los nahuas se plantearon preguntas sobre el valor de lo que existe y sobre el afán humano de encontrar satisfacción en las cosas que están sobre la tierra, expresando con ello una búsqueda racional para comprender el sufrimiento y explicar el sentido de su vida:[160]

[158] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 61.
[159] *Ibid.*, pp. 61-40.
[160] *Ibid.*, pp. 63-65.

> […] ¿hay alguna esperanza de que el hombre pueda escaparse, por tener un ser *más verdadero*, de la ficción de los sueños, del mundo de lo que se va para siempre? ¿Acaso son verdad los hombres? […] ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? […] ¿Sobre la tierra, se puede ir en pos de algo? […] ¿Qué está por ventura en pie?[161]

Estas preguntas serían suficientes para demostrar que los indígenas poseían un pensamiento vigoroso capaz de reflexionar sobre las cosas, sobre su valor, firmeza y evanescencia; los nahuas podían ver racionalmente al hombre problematizándolo y mostrando una abierta desconfianza de los mitos sobre el más allá.[162]

¿Cuáles son las pruebas históricas que esgrimió León-Portilla para demostrar que hubo entre los nahuas hombres ocupados en investigar el ser de las cosas y del hombre? En la introducción del libro I de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, éste habría mencionado la existencia de sabios y filósofos entre los antiguos mexicanos.[163] Otra prueba fehaciente serían los textos contenidos en los documentos en náhuatl de los informantes de Tepepulco y Tlatelolco, que tratan especialmente sobre los SABIOS O PHYLOSOPHOS. Dichos documentos no son otra cosa que los folios del *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. León-Portilla incluyó en la primera edición de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* —y por lo menos hasta la cuarta edición de 1974— la inserción en página adyacente de una reproducción facsimilar del reverso del folio 118 del *Códice Matritense* donde puede verse:

[161] *Ibid*., pp. 66-68.
[162] *Ibid*., p. 68.
[163] *Ibid*., p.69.

> […] una anotación al margen que dice SABIOS O PHYLOSOPHOS. La letra es como puede comprobarse sin género de duda del mismo fray Bernardino […] juzgó él que la descripción que en esas líneas del texto náhuatl se hace era […] de las funciones […] de quienes merecían el título de filósofos.[164]

A León-Portilla le bastó la autoridad de Sahagún —lo cual no es poca cosa— para afirmar y extender hasta sus últimas consecuencias la existencia de filósofos entre los nahuas. Un triple mecanismo de equiparación recorrerá la totalidad de la obra. Prevalece la comparación con la cultura de la antigüedad clásica griega y, en menor medida, con la de algunos pueblos orientales como la India. Hay comparaciones con la tradición cultural de la Edad Media y con el mundo intelectual occidental del que León-Portilla es contemporáneo y deudor. Debido a este mecanismo, encontró entre los nahuas la necesidad de conocerse a sí mismo —el *gnóthi seautón* de Sócrates—[165] y el equivalente del *mare ignotum* de la Edad Media europea.

> El mundo era, pues, "lo que enteramente está circundado por el agua". Idea que encontraba una cierta verificación en lo que se conocía del llamado Imperio Azteca que terminaba por el occidente en el Pacífico y por el oriente en el Golfo, verdadero *Mare Ignotum,* más allá del cual sólo estaba el mítico "lugar del Saber": *tlillantlapalan.*[166]

Cuando León-Portilla enumeró las cualidades del *tlamatini,* aseveró que una de ellas "apunta a una cierta idea de 'lo humano', como calidad moral. Se encuentra aquí como en

[164] *Ibid.*, p. 72.
[165] *Ibid.*, p. 76.
[166] *Ibid.*, p. 77.

embrión un descubrimiento de tipo humanista entre los nahuas […] [la] humanización del querer […]"[167] Ejemplos de equiparación con el mundo moderno serían la catalogación de las cualidades y características del *tlamatini* como verdaderas funciones de pedagogo y psicólogo o bien atribuirle el epíteto de *investigador del mundo físico* y llamarlo metafísico.[168]

El mismo sentido tendría la interpretación de su traducción del complejo idiomático *topan, mictlan,* "lo que nos sobrepasa, lo que está más allá", del que afirmó "era la forma como concebía la mente náhuatl lo que hoy llamamos 'el orden metafísico' o 'del noúmenon'".[169]

No obstante, lo que prevaleció es la homologación con la antigüedad clásica griega. La contraposición nahua de lo que está "sobre la superficie de la tierra", *tlaltícpac*, con "lo que está sobre nosotros, el más allá" fue para él prueba inequívoca de que:

> […] los nahuas habían descubierto a su manera la dualidad o ambivalencia del mundo, que tanto ha preocupado al pensamiento occidental desde el tiempo de los presocráticos: por una parte, lo visible, lo inmanente, lo múltiple, lo fenoménico, que para los nahuas era *lo que está sobre la tierra: tlaltícpac,* y por la otra, lo permanente, lo metafísico, lo trascendente, que en la mentalidad náhuatl aparece como *topan, mictlan* (lo sobre nosotros, lo que se refiere al más allá, a la región de los muertos).[170]

Miguel León-Portilla afirmó que entre los nahuas existieron los sabios falsos a quienes designó anacrónicamente con

[167] *Ibid*., p. 78.
[168] *Ibid*., pp. 75, 78. Las cursivas son de Miguel León-Portilla.
[169] *Ibid*., p. 76.
[170] *Id.*

el nombre de *sofistas,* siguiendo el ejemplo de Sahagún que llamó PHYLOSOPHOS a los *tlamatinime*.[171]

De un modo sorprendente, los sabios nahuas de los siglos XV y XVI habrían mimetizado las características de los filósofos de la antigua Hélade, así como las formas de vida y profesiones de los ciudadanos cultos y educados del hemisferio occidental en la segunda mitad del siglo XX.

Lo más intrigante del asunto es que Miguel León-Portilla es consciente de su proceder basado en la equiparación y la homologación. Para él, es válido aplicar anacrónica y análogamente al sabio *tlamatini* los términos con que hoy se designan a quienes tienen muy semejantes funciones. A su entender, el *tlamatini* era un maestro, un psicólogo, un moralista, un cosmólogo, un metafísico y un humanista.[172]

Cuando León-Portilla manifestó que en la *Historia de la Nación Chichimeca* Fernando de Alva Ixtlilxóchitl mencionó las diversas especies de sabios que había en Tezcoco, parece no advertir que las mismas podrían referirse a una serie de actividades que puede desempeñar la misma persona, en este caso, el sacerdote.

Una forma más de homologación con la antigüedad clásica estaría expresada en la siguiente aseveración: "[…] y es que sucedió con los nahuas lo que con casi todos los pueblos antiguos, que encontraron en la expresión rítmica de los poemas un medio que les permitía retener en la memoria más fácil y fielmente lo que recitaban o cantaban".[173] La homologación más evidente con la cultura de la antigüedad oriental se dio cuando aseguró que "*la filosofía náhuatl no puede atribuirse* —al igual que en el caso de los orígenes de la filosofía hindú contenida en los *Upanishadas— a pensadores aislados, sino más*

[171] *Ibid.*, p. 80.
[172] *Ibid.*, p. 79.
[173] *Id.*

bien a las antiguas escuelas de sabios."[174] Para probar la diversificación del saber entre los sabios nahuas, tradujo al español un texto perteneciente al manuscrito de los *Colloquios y Doctrina Christiana*. Su importancia radicaría en que en él se afirmó:

> […] la existencia de sabios al lado de sacerdotes, *asignándose a ambos grupos diversas funciones* […] se pone de manifiesto que tenían conciencia de que además del saber estrictamente religioso, *había otra clase de saber, fruto de observaciones cálculos y reflexiones puramente racionales*, que aun cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto.[175]

Los *tlamatinime* emergen del texto como sabios de la palabra, observadores del cielo, conocedores y poseedores de la doctrina plasmada en los códices y en los calendarios. El texto de marras —si bien prueba la diversificación del saber entre los nahuas— es endeble para demostrar la existencia de un grupo de sabios ajenos al ejercicio del sacerdocio ritual, o poseedores de un género distinto de conocimiento, como parece sugerir originalmente nuestro autor.

Otra prueba de la diversificación del saber entre los *tlamatinime* sería la proporcionada por el folio 19 del *Códice Matritense,* donde los informantes mencionan más de 30 clases distintas de sacerdotes.[176]

A pesar de las pruebas aducidas, la aseveración de que en las traducciones de los textos de los documentos referidos es posible fundamentar "la existencia de sabios al lado de los sacerdotes, asignándose a ambos grupos diferentes funciones", no se sostiene. [177]

[174] *Ibid*., p. 87. Más adelante, León-Portilla olvidará esta premisa y personalizará la producción de los poemas donde estaría contenida esta filosofía.
[175] *Ibid*., p. 82.
[176] *Ibid*., pp. 84-85.
[177] *Ibid*., p. 82.

Donde nosotros vemos una clara diversificación de actividades relacionada con el ejercicio sacerdotal, Miguel León-Portilla ve una clara distinción entre sacerdotes y sabios (astrónomos, poseedores de códices y del saber, conocedores del calendario y la cronología). Del mismo modo, creemos que es difícil determinar con precisión si podría sostenerse la afirmación de que tanto los indios informantes de Sahagún, como los que respondieron a los 12 frailes, tenían conciencia de que había un saber alternativo y desvinculado del conocimiento de sus dioses y sus ritos.[178]

León-Portilla extendió hasta sus últimas consecuencias la anotación de Sahagún al margen reverso del folio 118 perteneciente a los *Códices Matritenses.* Basándose en su autoridad, nutrió de elementos el parangón de los *tlamatinime* con los sabios griegos. Contrario a lo que sucedería en obras posteriores, en 1956 se abstuvo de personificar las producciones literarias de los nahuas, "a excepción de Nezahualcóyotl y de algún otro sabio rey o poeta, casi nada es lo que podremos decir respecto del nombre y rasgos biográficos de los varios pensadores cuyas ideas se estudiarán".[179]

Las razones de su proceder radicarían en la suposición de que la elaboración de la filosofía náhuatl no podía atribuirse a pensadores aislados, sino a antiguas escuelas de sabios. Actuó de este modo porque consideró "que no hay que juzgar puerilmente con el criterio individualista de la cultura occidental moderna las agrupaciones más socializadas de los sabios de otros tiempos y latitudes".[180]

[178] *Ibid.*, p. 86.
[179] *Ibid.*, p. 87.
[180] *Id.*

La naturaleza de los mitos

Al estudiar el pensamiento náhuatl acerca del origen, ser y destino del mundo —a las que llamó ideas cosmológicas de los nahuas— León-Portilla —quien vio la formulación de este pensamiento de forma evolutiva— afirmó que la primera formulación de estas ideas —al igual que las de los pueblos cultos como los griegos— "se llevó a cabo a base de metáforas y con los ropajes del mito".[181] Basándose en la autoridad de Werner Jaeger —quien afirmó que había mitogonía en las filosofías de Platón y Aristóteles— sostuvo que:

> […] lo que sucede es que en los primeros *estadios* del pensamiento racional comienza éste a formular sus atisbos a base de símbolos capaces de cautivar su atención. La elaboración racional es el andamiaje; los mitos ofrecen el contenido simbólico que hace posible la comprensión.[182]

Nótese la enunciación explícita de la ley positivista de los tres estados elaborada por Augusto Comte en el siglo XIX.[183] El pensamiento cosmológico náhuatl estaría plagado de mitos y de "profundos atisbos de validez universal".[184] Al intentar los *tlamatinime*, como Heráclito y Aristóteles:

> […] comprender el origen temporal del mundo y su posición cardinal en el espacio, forjaron toda una serie de concepciones de rico simbolismo que cada vez iban depurando y racionalizando más […] el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir cla-

[181] *Ibid*., p. 91.
[182] *Ibid*., pp. 91-92.
[183] Con ella, Comte quiso describir las etapas por la que atraviesa el hombre en su conquista del saber: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado positivo o científico. Cfr., Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas,* pp. 170-175.
[184] León-Portilla, *op. cit.,* p. 92.

> ramente entre lo que era explicación *verdadera* —sobre bases firmes— y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa […][185]

León-Portilla buscó entre los nahuas el concepto de *verdad*. Éste estaría íntimamente ligado con la noción de tener cimiento o raíz. La fragilidad del mundo material habría orillado a los *tlamatinime* —como en la historia del pensamiento griego— a darle a su búsqueda una orientación metafísica en el plano del *topan,* "lo que está por encima de nosotros".[186] Así como en la historia de la filosofía griega el panteísmo de Tales y el motor inmóvil de Aristóteles no serían más que pruebas de lo que Werner Jaeger llamó proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícito en los mitos, León-Portilla —influenciado por el evolucionismo y la dialéctica hegeliana— intentó mostrar los comienzos de este proceso entre los nahuas a través de la traducción de textos que respondieran a las preguntas relacionadas con el origen y fundamentación del mundo, del hombre y todas las cosas.[187]

La concepción de la divinidad

Miguel León-Portilla intentó mostrar lo que a su juicio era la concepción de los *tlamatinime* sobre la divinidad. El libro de los *Coloquios y Doctrina Christiana* mostraría el modo náhuatl de pensar en relación con la divinidad y el sólido fundamento de sus reglas de conducta y tradición inmemorial.[188] Antes de mostrar los textos que demostrarían la concepción *racional* de la divinidad en esta cultura, se ocupó de la documen-

[185] *Id.*
[186] *Ibid.*, p. 97.
[187] *Ibid.*, pp. 97-98.
[188] *Ibid.*, p. 138.

tación que plantearía la *problemática* acerca del conocimiento metafísico, la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá.[189] Para León-Portilla —que aquí sigue a pie juntillas las ideas de Alfonso Caso— la religiosidad popular tendía a exagerar el politeísmo. La élite, buscando *racionalmente*, descubrió problemas en lo que el pueblo aceptaba y creía. Los *tlamatinime* se plantearon cuestiones acerca de lo que los sobrepasaba y el más allá. Anhelaban alcanzar un "saber *verdadero*", conocimientos que —por lo menos en el siglo XX— llamaríamos metafísicos…[190]

La búsqueda habría tenido un sesgo negativo. Nezahualcóyotl (1402-1472) y otros *tlamatinime* meditaron sobre la transitoriedad de lo que existe sobre la tierra. Encontraron que nada es durable ni verdadero y que no se puede decir nada verdadero desde lo que sólo es un sueño. Algunos sabios optaron por gozar en esta vida de todos los deleites posibles. Se habría gestado una forma de *epicureísmo*. No obstante, habría prevalecido la postura de quienes "se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera".[191]

Hubo varios intentos de solución. El primero buscó llegar a la verdad a través de las ofrendas religiosas. Se trataba de la visión *huitzilopóchtlica* del universo. Otros elaboraron una "teoría metafísica" expresada en poemas —cantos y flores, *in xóchitl in cuícatl*—, al modo del difrasismo característico de la lengua náhuatl. Las flores y los cantos se configuraron como lo único que puede ser verdadero sobre la tierra. Se trataba —apunta León-Portilla— de una auténtica experien-

[189] *Ibid*., p. 144.
[190] *Ibid*., p. 146.
[191] *Ibid*., pp. 148-149.

cia interior resultado de una intuición, una "expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucir y a sacar de sí mismo lo que en una forma, misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir […] una auténtica revelación".[192]

La poesía —embriagadora del hombre, capaz de sacarlo fuera de sí y ver lo verdadero— poseía un origen divino. Con su corazón endiosado, el hacedor de flores y cantos podía escapar de la destrucción final porque sus "poemas" venían del interior del cielo y retornaban a él. Si moría, dejaría su canto para la posteridad. Para León-Portilla fue evidente que los *tlamatinime* "llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico […] un modo de conocer lo verdadero".[193] Por su origen divino, la *flor* y el *canto* se configuraría como una expresión metafísica válida para superar el ensueño y la transitoriedad sobre la tierra y alcanzar lo verdadero. En términos modernos, sería el "fruto de una intuición que conmueve el interior mismo del hombre y lo hace pronunciar palabras que llegan hasta el meollo de lo que sobrepasa toda experiencia vulgar […] se establece el diálogo entre la divinidad y los hombres".[194] Éste sería el meollo de lo que llamó concepción estética náhuatl.[195]

Por el énfasis en la intuición y la capacidad de conocer a través de la poesía —*flores* y *cantos* elaborados por los *tlamatinime*— es evidente la influencia de la filosofía bergsoniana. Para Henri-Louis Bergson (1859-1941) la intuición "es una penetración en lo que tienen las cosas de único e inexpresable. Por la intuición […] el hombre simpatiza con las cosas, capta su interioridad, y coincide con ellas de un modo

[192] *Ibid.*, pp. 149-152.
[193] *Ibid.*, pp. 152-154.
[194] *Ibid.*, p. 155.
[195] *Ibid.*, p. 153.

inmediato".[196] Por otra parte son reveladoras las coincidencias entre la teoría "metafísica" de *flores* y *cantos* y la religión dinámica de Bergson basada en el misticismo, el contacto intuitivo, vivencial y directo con Dios mismo.[197]

En el siguiente capítulo, después de haber conocido ya el motivo central de *La filosofía náhuatl,* así como sus fuentes y planteamientos fundamentales, conoceremos cuál fue la interpretación de los mitos relativos al origen de los dioses, el cosmos y el hombre en sus ediciones mexicanas; en dichas narraciones León-Portilla vislumbrará —bajo el ropaje del mito— un posible proceso de racionalización de la filosofía náhuatl.

[196] Gutiérrez Sáenz, Raúl, *op. cit.,* p. 192.
[197] *Ibid*., p. 195.

Capítulo 3

Los dioses

En este capítulo abordaremos la interpretación del mito relativa al origen de los dioses, efectuada por Miguel León-Portilla en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Intentaremos dilucidar el estilo historiográfico utilizado en las diferentes vertientes interpretativas, así como la distinción o distinciones utilizadas para formularlas.

Ometéotl

En el capítulo dos de *La filosofía náhuatl,* León-Portilla presentó la traducción de un texto de los *Anales de Cuauhtitlán,* donde se señala que el sabio Quetzalcóatl descubrió quién fundamenta y sostiene a la Tierra, Ometéotl. Conocemos a esta deidad gracias al propio Quetzalcóatl. Él, en su meditación, es quien la ve ofreciendo sostén a la Tierra, vestida de negro y de rojo, identificada con la noche y el día y con la potencia regenerativa. Con la figura del héroe cultural causante de se-

mejante hallazgo, los nahuas habrían simbolizado a la sabiduría[198] (véase Apéndice, traducción I).

Miguel León-Portilla comenzó a trazar aquí las características de la suprema divinidad náhuatl. Ésta emerge de sus consideraciones como el dios de la dualidad que vive en "el lugar de la dualidad" u Omeyocan y de cuyo principio no se supo jamás (cfr., Apéndice, traducción II). Ometéotl sería un único principio, una sola realidad. Su naturaleza dual lo constituye como núcleo generativo y sostén universal de la vida y lo que existe. Es el dios viejo Huehuetéotl, padre y madre de los dioses, origen de las fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl.[199] La influencia de esta concepción dual habría estado vigente en el periodo inmediatamente anterior a la Conquista y "era tan grande que llegó a dejarse sentir —al lado de la religión de Huitzilopochtli— en las ceremonias que practicaban los nahuas con ocasión del nacimiento".[200]

Al hacer la exégesis de un texto extraído del *Códice Florentino* (véase Apéndice, traducción III), León-Portilla destacó la dualidad del principio cósmico, su cualidad de sostén universal y su capacidad para engendrar a los dioses. Ometéotl sustenta al mundo viviendo en su centro, entre los cuatro puntos cardinales que se asignan a los dioses por él engendrados. Posee la cualidad de la omnipresencia. Está en el Omeyocan, el ombligo de la Tierra, en su encierro de turquesas, en medio de las aguas, entre las nubes y la región de los muertos. A pesar de estar en todas partes, deja actuar a los dioses que ha engendrado, ofreciendo sólo sostén y apoyo a la Tierra.[201]

> Existiendo en lo más elevado de los cielos, en el *Omeyocan,* en el ombligo de la tierra, y en la región de

[198] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 1ª ed., 1956, p. 98.
[199] *Ibid*., pp. 99-101.
[200] *Ibid*., p. 168.
[201] *Ibid*., pp. 101-102.

> los muertos, abarca con su influencia al universo, que se muestra a los ojos de los hombres "como un sueño maravilloso" y que es en realidad el fruto de la concepción de *Omecíhuatl,* gracias a la acción generadora de *Ometecuhtli* […] la acción de *Ometéotl* desarrollándose siempre en unión con su comparte *(i-námic),* hace del universo un escenario maravilloso […] donde todo ocurre gracias a una misteriosa generación-concepción cósmica que principió más allá de los cielos, en *Omeyocan:* lugar de la dualidad.[202]

Utilizando como fuentes los textos en náhuatl provenientes de *Cantares mexicanos*, los *Códices Florentino* y *Matritense*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Historia tolteca-chichimeca* y *Monarquía indiana*, Miguel León-Portilla abundó sobre su particular concepción de la divinidad entre los nahuas. Las abstracciones y especulaciones sobre la divinidad poseerían un origen tolteca. Las fuentes hablarían de un principio dual supremo, objeto de apasionada especulación por parte de los *tlamatinime*, quienes se habrían planteado problemas acerca del mismo.

A través del análisis filológico-hermenéutico de los textos, emerge un dios de naturaleza dual, ambivalente y dinámica, un principio activo generador-receptor capaz de concebir cuanto existe en el universo. Es el dueño de cuanto existe gracias a su no interrumpida acción generadora universal.[203] Por la noche despliega su naturaleza femenina que hace brillar las estrellas; de día —como divinidad masculina—, vivifica a las cosas y las hace lucir; a un tiempo es Señora y Señor de nuestra carne, de nuestro sustento; vestida de negro, vestido de rojo, vestido del color de la sangre, evoca la sabiduría. Sostiene en pie a la Tierra y la cubre de algodón.

[202] *Ibid.*, p. 178.
[203] *Ibid.*, p. 162.

León-Portilla extrajo de las fuentes antes citadas los nombres relacionados con los diversos aspectos que toma este principio al actuar en el universo.[204] Ometéotl es también: Ometecuhtli, Omecíhuatl, señor y señora de la dualidad; Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl, señor y señora de nuestra carne; in Tonan, in Tota, Huehuetéotl, nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo; in Teteu inan, in Teteu ita, Huehuetéotl, madre y padre de los dioses, el dios viejo; in Xiuhtecuhtli, dios del fuego; Citlallatónac, el que da brillo solar a las cosas; Citlalinicue, la de la falda de estrellas; Tezcatlanextia, espejo que hace aparecer las cosas, Tezcatlipoca, espejo que ahúma, espejo del día y de la noche; in Teyocoyani, inventor de los hombres; Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade; Chalchiuhtlatónac, el de brillo solar de jade.[205]

Otros títulos dados por los *tlamatinime* tendrían la finalidad de expresar las relaciones del señor de la dualidad con todo lo que existe en tlactícpac: Yohualli-ehécatl, invisible e impalpable, noche-viento;[206] in Tloque in Nahuaque, el dueño del cerca y del junto; Ipalnemohuani, aquel por quien se vive; Totecuio in ilhuicahua in tlalticpacque in mictlane, nuestro señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos;[207] Moyocoyani, el que a sí mismo se inventa y se piensa en un acto continuo de generación-concepción. Este título:

> […] expresa el origen metafísico de este principio […] nadie lo inventó ni le dio forma; existe más allá de todo tiempo y lugar, porque en una acción misteriosa que sólo con flores y cantos puede vislumbrarse, se concibió y se sigue concibiendo a sí mismo, siendo a la vez

[204] *Ibid*., p. 172.
[205] *Ibid*., pp. 163-169.
[206] *Ibid*., pp. 173-174.
[207] *Ibid*., pp. 176, 177.

> agente (Señor dual) y paciente (Señora dual) […] siendo sujeto y objeto, en relación dinámica incesante que fundamenta cuanto puede haber de verdadero en todos los órdenes.[208]

Ometéotl actúa sobre el día y sobre la noche. Sobre la tierra es madre que concibe la vida. Otros nombres que recibiría son: Tonatiuh, el que va haciendo el día; Yeztlaquenqui, el que está vestido de rojo; Tecolliquenqui, la que está vestida de negro, noche; Tlallamánac, la que sostiene a la Tierra; Tlallíchcatl, el que la cubre de algodón. Para León-Portilla, la formulación del concepto Moyocoyani fue el clímax supremo del pensamiento filosófico náhuatl, suficiente para merecerles a sus creadores el título de filósofos.[209] El pensamiento de los sabios, anclado en la dualidad de Ometéotl, habría generado necesariamente el difrasismo en su lengua, esto es, la enunciación de dos aspectos principales de una cosa cuando se desea describirla. Sería ésta una de las resonancias de la concepción dualista y ambivalente de la divinidad suprema.[210]

León-Portilla afirmó, en relación con la idea de la divinidad entre los nahuas, que:

> […] sería sumamente interesante un estudio integral de este punto —sobre la base de las fuentes— para poder ver si hay o no elementos suficientes para universalizar como hace Hermann Beyer y decir que la multitud innumerable de dioses nahuas eran "para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*".[211]

[208] *Ibid.*, p. 180.
[209] *Id.*
[210] *Ibid.*, p. 187.
[211] *Ibid.*, p. 170.

Para León-Portilla, los hijos de Ometéotl son en realidad sus primeros desdoblamientos. Al tiempo de la creación, cuando aún era de noche, la faz nocturna de Ometéotl —Tezcatlipoca— se habría desdoblado en las cuatro fuerzas cósmicas fundamentales.[212] La idea del desdoblamiento podría estar basada parcialmente en Hermann Beyer.

> [Si] nos adentramos más en el lenguaje simbólico de los mitos […] veremos que el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes (los sabios) había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara, eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno.*[213]

Beyer percibió que la conceptualización de los nahuas sobre la divinidad era de tipo monista panteísta,[214] "el dios del fuego, *Xiuhtecuhtli,* llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo compenetra e invade".[215] León-Portilla refutó con vehemencia estas consideraciones, con la noción de que la concepción de los hijos de Ometéotl, era en realidad una serie de desdoblamientos de su ser dual y la manifestación de la oculta dialéctica con la que la divinidad habría dirigido la evolución del cosmos.[216] Es Ometéotl quien logra la armonía de los cuatro elementos y fundamenta al mundo orientando y espacializando el tiempo, con base en los cuatro rumbos. Formuló con ello una de sus interpretaciones más controversiales —olvidando la prudente espera de un estudio in-

[212] *Ibid*., p. 166.
[213] Hermman Beyer, citado por León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 170.
[214] Cfr., León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 47.
[215] Hermman Beyer, citado por León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 181.
[216] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 183.

tegral para corroborar las afirmaciones de Beyer—,[217] disparó sin vacilar que:

> […] aparentemente —a los ojos de los macehuales— los hijos de *Ometéotl* se han multiplicado en número creciente. Sin embargo, si bien se mira, todos los dioses, que aparecen siempre por parejas (marido y mujer), son únicamente nuevas fases o máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*.[218]

El aparente alejamiento de esta divinidad, en relación con el acaecer temporal del universo, habría sido una farsa, una puesta en escena. Los hijos del supremo principio dual, los cuatro elementos —tierra, aire, fuego y agua— no serían más que fuerzas en que esa misma divinidad se desdobla.

> Al lado de este principio dual, generador constante del universo, existen las otras fuerzas que en el pensamiento popular son los dioses innumerables, pero que en lo más abstracto de la cosmología náhuatl son las cuatro fuerzas en que se desdobla *Ometéotl* —sus hijos— […] que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en éste los conceptos de lucha, edades, cataclismos, evolución y orientación espacial de los tiempos.[219]

Es de capital importancia esta cita. La naturaleza de los dioses cambia. No son ya entidades independientes del principio generador que les dio vida. Miguel León-Portilla dejó claro que, para él, el pensamiento popular quedó sumido en el politeísmo, mientras que lo más selecto del mismo —el pensamiento de la élite— se elevó hasta la concepción de un monoteísmo refinado.

[217] *Ibid.*, p. 170.
[218] *Ibid.*, p. 183.
[219] *Ibid.*, p. 134.

En su ejercicio interpretativo, se concede a Ometéotl la cualidad de desdoblarse en las cuatro diferentes fuerzas que combaten entre sí, para generar la evolución del cosmos, durante las cuatro edades cósmicas que anteceden el advenimiento del Quinto Sol. Así las cosas, Tláloc y Chalchiuhtlicue, serían dos aspectos diferentes del supremo principio dual.[220] En la región de los muertos, este principio se encontraría cubriendo su doble faz con las máscaras de Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl.[221] Estando en el ombligo de la Tierra, sería Tlaltecuhtli. Las divinidades femeninas —Coatlicue y Cihuacóatl— serían otras tantas manifestaciones de su poder. Como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes, sería Quetzalcóatl.[222]

Las divinidades del panteón náhuatl serían pues, tan sólo máscaras con que Ometéotl cubre su rostro dual.[223] Esta deidad emerge de la interpretación de Miguel León-Portilla, como un director de cine de arte contemporáneo, un Woody Allen maximizado. En su carácter creativo, la divinidad confecciona el mundo y escribe un argumento que dicta su desarrollo. En su carácter histriónico, interpreta no sólo el papel protagónico, sino incluso los roles secundarios de los personajes que ha creado, disfrazándose de múltiples formas para confundir a sus ulteriores investigadores.

> […] "habita en las sombras" […] Se ha comprobado así —sobre la evidencia de los textos nahuas— que de hecho, toda la oscura complejidad del panteón náhuatl comienza a desvanecerse al descubrirse siempre

[220] *Ibid*., p. 170.
[221] *Ibid*., p. 185.
[222] *Ibid*., p. 184. Quetzalcóatl, uno de los "cuatro Tezcatlipocas", recibiría en algunas fuentes epítetos reservados a Ometéotl: *in teyocoyani, in techihuani,* inventor y creador de los hombres; estos calificativos son para León-Portilla pruebas irrefutables de su conexión con la suprema divinidad dual.
[223] *Ibid*., p. 213.

> bajo la máscara de las numerosas parejas de dioses, el rostro dual de *Ometéotl*.[224]

La filosofía de Hegel se hace evidente en la reiterada negativa de fragmentar a la suprema divinidad y en sugerir veladamente su evolución a la par del Cosmos… "el Absoluto no está acabado, está en proceso de evolución, es la misma evolución de las cosas".[225] Los *tlamatinime* habrían superado el politeísmo. Con metáforas, habrían vislumbrado que:

> […] más allá de todo tiempo, cuando aún era de noche; más allá de los cielos, en el *Omeyocan,* en un plano a-temporal, *Ometéotl Moyocoyani,* el dios dual existe porque se concibe a sí mismo, porque se está concibiendo siempre en virtud de su perenne acción ambivalente.[226]

El influjo y acción de Ometéotl en el mundo no sería otra cosa que una *omeyotización* o dualificación dinámica del universo: "donde quiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual".[227] La condición *sine qua non* para que se dé esta *omeyotización*, es un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. León-Portilla llamó a esto panteísmo dinámico.[228] Las numerosas parejas de dioses simbolizan todos los campos de la actividad de Ometéotl. Su generación-concepción fundamenta todo cuanto existe. A través de su "concepción teológica" los *tlamatinime* "trataron de aprisionar en una metáfora el

[224] *Ibid*., p. 185.
[225] Gutiérrez Sáenz, Raúl, *op. cit.,* p. 155.
[226] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 185.
[227] *Ibid*., p. 185.
[228] Llama la atención el epíteto. Inicialmente, nuestro autor intentó distanciarse del panteísmo que Beyer observó en la cosmovisión náhuatl. León-Portilla no dio más detalles sobre su idea de panteísmo dinámico, ni enumeró —explícitamente— la pertinencia de distinguirlo con este nombre del panteísmo —sin apellido— o del panteísmo monista de Beyer.

más hondo sentido del manantial eterno de potencia creadora que es Dios".[229] El pensamiento teológico náhuatl no se habría forjado con categorías abstractas, sino "con el impulso vital que lleva a la intuición de la poesía: flor y canto, lo único capaz de hacer decir al hombre 'lo verdadero en la tierra'".[230]

Los hijos de Ometéotl

A través de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (véase Apéndice, traducción IV), León-Portilla ofreció la relación del nacimiento de los hijos de Ometéotl, las fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl: Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Tezcatlipoca Blanco y Tezcatlipoca Azul. A través de sus colores, los relacionó con los elementos naturales, con los rumbos del espacio y con los periodos de tiempo sobre los que ejercen su influjo.

Los hijos de Ometéotl ponen en marcha la historia del universo. Tezcatlipoca Rojo es el Oriente, Tlapalan, la región del color rojo; Tezcatlipoca Negro es el Norte, la región de los muertos y está vinculado con la noche; Quetzalcóatl o Tezcatlipoca Blanco es el Oeste, la región de la fecundidad y la vida; Tezcatlipoca Azul —tardíamente Huitzilopochtli— es el Sur, la región que se halla a la izquierda del Sol. La interacción entre los dioses es violenta. Su lucha es la historia del universo, la alternancia de sus triunfos, creaciones.[231] Con ellos el espacio y el tiempo entrarán al mundo como factores dinámicos que se entrelazan e implican para regir el acaecer cósmico. Estos cuatro dioses crean el fuego, el Sol, la región de los muertos, el lugar de las aguas, los cielos, la tierra, a los hombres, los días, los meses y el tiempo.[232] Sus creaciones son vivificadas por el

[229] *Ibid*., pp. 186-187.
[230] *Ibid*., p. 186.
[231] *Ibid*., p. 105.
[232] *Ibid*., pp. 103-104.

supremo principio dual, ya que ellos mismos serían sólo desdoblamientos de este principio.

La dialéctica hegeliana vuelve a la carga. Para León-Portilla no existen los hijos de Ometéotl, éstos serían tan sólo representaciones de sus aspectos opuestos, que en una contradicción dialéctica provocan la evolución del universo:

> […] la evolución tiene lugar por la contradicción. Cada ente, por ser finito, lleva en sí mismo el germen de su propia negación […] la dialéctica […] es […] tensión que hace saltar esos límites del ente finito, para dar por resultado otro ente, en cierto modo opuesto al anterior; contrario […] La misma tensión logra la asimilación o superación de los contrarios en un nivel o etapa superior. Ésta es la síntesis, resultado de la evolución de la tesis y de la antítesis.[233]

Quetzalcóatl

Antes de la creación del Quinto Sol —nos advierte León-Portilla— tuvieron lugar una serie de acontecimientos dignos de mencionarse. Quetzalcóatl viaja al Mictlan o región de los muertos para obtener los antiguos huesos humanos y formar a la nueva humanidad; consigue también que la hormiga le devele el lugar secreto donde se encontraba el maíz.[234] Quetzalcóatl es el benefactor de la humanidad. El maíz, el cereal americano por excelencia, es obsequiado por la hormiga a Quetzalcóatl, para que alimente a los macehuales durante la quinta edad cósmica. Él mismo —Quetzalcóatl— sería una manifestación de Ometéotl. A éste lo conocemos gracias al personaje histórico denominado —también— con el nombre de Quetzalcóatl. Aquél que, en su meditación, lo vio ofreciendo sostén

[233] Gutiérrez Sáenz, Raúl, *op. cit.,* pp. 155-156.
[234] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* pp. 116-117.

a la Tierra, vestido de negro y de rojo, identificado con la noche y el día y con la potencia regenerativa. Para León-Portilla, Quetzalcóatl simboliza entre los nahuas el ansia de explicación metafísica, la sabiduría y la búsqueda del más allá:

> […] cuando cayendo en la cuenta de que en esta vida existe el *pecado* y se hacen viejos los rostros, trató de irse al Oriente, hacia la tierra del color negro y rojo, a la región del saber. Aquí lo encontramos todavía en Tula, en su casa de ayunos, lugar de penitencia y oración, a donde se retiraba a meditar. Invocaba […] y buscaba la solución deseada, inquiriendo acerca de lo que está en el interior del cielo. Allí […] descubrió su respuesta […] es el principio dual, el que "a la tierra hace estar en pie y la cubre de algodón".[235]

Cuando León-Portilla interpretó los textos míticos relacionados con el origen y naturaleza de los dioses, advertimos que la metonimia es el tropo que prefiguró este aspecto de su interpretación. El nombre de una parte ha sustituido al nombre del todo.[236] Ometéotl se manifiesta en las distintas divinidades del panteón náhuatl; éstas son meras representaciones de sus diversos aspectos. Se efectúa una *reducción.* Una parte de la anatomía caracteriza la función de todo el cuerpo.[237]

La explicación por la trama que corresponde al modo de prefigurar metonímico es la comedia. En Ometéotl —y las dualidades que conforman sus diversos aspectos— es evidente la posibilidad de una liberación o escape provisional, al estado dividido en que parece encontrarse. Se mantiene la esperanza de un triunfo provisional de Ometéotl sobre su naturaleza, a través de la perspectiva de reconciliaciones de las fuerzas en juego, simbolizadas en las ocasiones festivas que el intérpre-

[235] *Ibid*., p. 100.
[236] White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica…,* p. 43.
[237] *Ibid*., p. 44.

te cómico utiliza, para terminar sus dramáticos relatos de cambio y transformación. Las reconciliaciones que ocurren, como resultado del conflicto entre los elementos inexorablemente opuestos del mundo, demostrarían que esos elementos son armonizables entre sí si se les unifica, para producir un mundo más puro, sano y saludable.[238] La trama desemboca en la reconciliación final de las fuerzas opuestas.

La argumentación formal que subyace en la interpretación de los mitos sobre el origen de los dioses es de naturaleza organicista y mecanicista. Es organicista porque describe los particulares del campo histórico, como componentes de procesos sintéticos. Hay un compromiso metafísico con el paradigma de la relación microcosmos-macrocosmos. El deseo de ver a las entidades individuales —entiéndanse divinidades del panteón náhuatl— como componentes de procesos que se resumen en totalidades que son mayores —Ometéotl— o cualitativamente diferentes a la suma de sus partes, es más que evidente. La estructura de la narrativa tiende a representar la consolidación o cristalización del supremo principio dual, como una entidad cuya importancia es mayor que cualquiera de las entidades analizadas o descritas en el curso de la narración. León-Portilla está más interesado en caracterizar el proceso integrativo de Ometéotl que en describir sus elementos individuales. La tendencia a la abstracción es manifiesta, así como su orientación hacia un fin o meta a la que —se presume— tienden todos los procesos que se encuentran en el campo histórico. León-Portilla tiende a hablar de principios o ideas que guían los procesos individuales. Todos los procesos tomados en su conjunto son imagen o prefiguración del fin al que tien-

[238] *Ibid.*, p. 20.

de el proceso principal. El sentido del proceso histórico radica en su naturaleza integrativa.[239]

No obstante, la interpretación sobre el origen y naturaleza de los dioses compartiría rasgos mecanicistas —aunque en menor medida— por las siguientes razones. Los actos de Ometéotl son manifestaciones de agencias extrahistóricas que tienen su origen en el cosmos náhuatl. León-Portilla ve el proceso de progresiva racionalización del politeísmo popular al monoteísmo dual de la élite sacerdotal como manifestación de las leyes causales que rigen dicho proceso. La concepción de la divinidad está determinada por leyes que, se presume, gobiernan evolutivamente dichas concepciones. La interpretación de los textos sobre la concepción de la divinidad entre los nahuas muestra los efectos de esas leyes en el desarrollo sobre su pensamiento, su regularidad. León-Portilla intentó hacer evidentes las leyes que gobiernan la historia hacia la evolución y progreso para mejor, donde la concepción monoteísta dual sería un estadio superior a la concepción politeísta del pueblo.[240]

El modo de implicación ideológica de la interpretación sobre el origen de los dioses fluctúa entre el conservadurismo y el liberalismo. Es conservador, porque ve el cambio a través de la analogía de gradaciones. La estructura del pensamiento náhuatl es considerada sólida, hay cambios, pero éstos sólo afectan a partes de la totalidad antes que a las *relaciones estructurales*. Los cambios siguen un ritmo "natural", de ahí que no resulta extraño que la elaborada y racionalizada concepción de los *tlamatinime* sobre la divinidad, haya tenido que convivir con las concepciones politeístas populares. León-Portilla vio la evolución histórica y progresiva de la estructura institucional

[239] Para la descripción neutra del modo de argumentación organicista, cfr., White, Hayden, *op. cit.,* pp. 26-27.

[240] Para la descripción neutra del modo de argumentación mecanicista, cfr., White, Hayden, *op. cit.,* pp. 27-28.

de su tiempo —década de los cincuenta— como la mejor forma de sociedad a la que se podía esperar por el momento. De ahí derivaría la proyección de su mundo a la realidad del pensamiento teológico de los nahuas. Es liberal —aunque en menor medida— porque tiende a ver el cambio a través de la analogía de "ajustes" y "afinaciones", y porque los cambios sólo afectan a una porción de la totalidad. La posibilidad de estudiar la historia racional y científicamente, así como la búsqueda de la tendencia general o corriente principal de desarrollo[241] serían rasgos inequívocos de un pensamiento con tintes liberales, en la interpretación de los mitos sobre el origen de los dioses. De lo anterior, resulta que el estilo historiográfico de Miguel León-Portilla ejercido en la interpretación del mito sobre el origen de los dioses, está determinado por un modo de prefigurar metonímico, una trama cómica, una argumentación formal organicista-mecanicista y una implicación ideológica conservadora y liberal.

En los siguientes capítulos veremos cómo los orígenes de los dioses y su actuación no pueden desligarse de la aparición del cosmos náhuatl y el advenimiento del hombre. En ambos procesos, las divinidades continuarán su dialéctica y complejizada relación, en pos de mantener la ascendencia sobre sus pares y el mundo que han creado en mancomunidad. Uno de los aspectos más inquietantes será la respuesta que se dará al sentido de la existencia de los seres humanos, en un mundo regido por poderosas y caprichosas divinidades.

[241] *Ibid.*, pp. 34-35.

Capítulo 4

El cosmos y el hombre

El cosmos

A través de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (véase Apéndice, traducción V) conocemos el orden de la primera creación y qué dioses la acometieron. Si bien es cierto que los cuatro Tezcatlipoca se ponen de acuerdo para ver qué harán y cómo lo harán, son los dioses menores —tercero y cuarto por orden de nacimiento— Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, los que hacen venir las cosas a la existencia en el siguiente orden: el fuego, un medio Sol primigenio, el hombre, el maíz, los oficios, el tiempo, otras divinidades —Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl— los cielos, el agua y a Cipactli, la Tierra.[242]

León-Portilla llevó hasta las últimas consecuencias la idea de la lucha como molde del acaecer temporal del universo esbozada por Alfonso Caso en *La religión de los aztecas* (1936). La idea de la lucha, aplicada antropomórficamente a

[242] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…*, 1ª ed., 1956, p. 104. Para obtener una visión global de la arquitectura del cosmos náhuatl véase Apéndice, texto XIV.

las fuerzas cósmicas, habría sido la forma encontrada por el pensamiento náhuatl para explicarse el devenir del universo.[243] La influencia de Hegel en la interpretación de Caso —seguida a pie juntillas por Miguel León-Portilla— es clara: "la dialéctica plantea la lucha de contrarios hasta que se logra la superación en la tercera etapa o síntesis. La cual vuelve a ser tesis de un nuevo proceso evolutivo".[244] No obstante, considerando los antecedentes académicos de León-Portilla, cabe preguntarse si detrás de la interpretación basada en la dialéctica hegeliana, no se encuentra también la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino, ya que para algunos estudiosos:

> [Existiría] […] asombrosa similitud de la teoría dialéctica hegeliana con la teoría del acto y la potencia aristotélico-tomista. En ambas posturas, lo esencial está en la exigencia del ser, que hace saltar los límites del ente infinito, para originarse un ser más rico en comprehensión, y que entra en lucha consigo mismo hasta que establece la unidad interna, en la síntesis […] tensión que busca el cumplimiento y la perfección.[245]

El cosmos náhuatl habría existido durante diversos periodos de tiempo. El primer periodo de su existencia se debió al equilibrio de fuerzas entre los dioses. El equilibrio se rompe por las luchas entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, quienes deseaban regirlo individualmente. Los dioses son precarios e inestables. Fuerzas en tensión y sin reposo que llevan en sí el germen de la lucha. Están lejos de fundamentarse a sí mismos como Ometéotl. Empeñados en predominar sobre sus pares, intentan identificarse con el Sol, para dominar el destino del mundo y de los hombres. Cada edad de la tierra —como lo

[243] *Ibid*., p. 106.
[244] Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas,* p. 156.
[245] *Ibid*., p. 157.

habría dicho Seler— simbolizaría el dominio del elemento y rumbo que representan: tierra, aire, fuego y agua: "Los monstruos de la tierra, el viento, el fuego y el agua son las fuerzas que chocan viniendo con ímpetu desde los cuatro rumbos del mundo".[246]

La lucha de los dioses, fuerzas y elementos de la naturaleza se desarrolla de acuerdo con una velada dialéctica, que en vano pretende armonizar el dinamismo de fuerzas contrarias. Dentro de ella se van sucediendo las varias edades del mundo, presididas por cada uno de los Soles. Apoyándose nuevamente en Caso, León-Portilla sostuvo que los aztecas concibieron el proyecto de impedir y aplazar el cataclismo que habría de poner fin al quinto Sol de la serie. Habrían concebido esa lucha cósmica como una confrontación entre el Bien y el Mal, constituyéndose ésta como una verdadera inspiración mística, unificadora de sus actividades personales y sociales, alrededor de la idea de la colaboración con el Sol. Hipnotizados por el "misterio de la sangre", dirigían sin reposo su esfuerzo vital para proporcionar a los dioses el *chalchíhuatl,* el agua preciosa de los sacrificios y el único alimento capaz de conservar la vida del Sol.[247]

Para León-Portilla, todo esto poseería una base estrictamente filosófica. Para él, el mito encierra la explicación náhuatl del acaecer cósmico. La narración obtenida de la traducción del náhuatl al español de la mal llamada *Leyenda de los Soles* o *Manuscrito náhuatl de 1558* (véase Apéndice, traducción VI), pondría "de manifiesto que, aun cuando la dialéctica de la evolución de los Soles está revestida del mito, se sigue en su exposición un cuidadoso método cronológico, lo que supone un auténtico pensamiento racionalizante y sistematizador".[248] He

[246] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 106.
[247] *Ibid.*, p. 108.
[248] *Ibid.*, p. 113.

aquí otra de las raíces hegelianas de esta interpretación. Para Hegel, la razón universal era la suma de todas las manifestaciones humanas. Ésta es dinámica y progresiva. El espíritu universal evoluciona hacia una conciencia de sí mismo cada vez mayor, la historia intenta lograr que el espíritu universal despierte lentamente para concienciarse de sí mismo.[249]

Este pensamiento, racionalizante y sistematizador, se haría presente en la evolución de los alimentos: bellotas, *acecentli* o maíz de agua, *cintrococopi* y maíz; en la evolución de las formas de aniquilación de los hombres: gigantes devorados por tigres, macehuales transformados en monos o jimias, guajolotes y peces. Cada Sol o edad recibiría el nombre de lo que causó su destrucción. Ésta se dio siempre en el día 4, del signo que corresponde a la fuerza destructora.

El Sol 4 Tigre llegó a su fin cuando los "tigres", monstruos de la tierra relacionados con Tezcatlipoca, devoraron a la gente. La furia de Tezcatlipoca se desató porque Quetzalcóatl lo quitó de ser Sol. En represalia, Tezcatlipoca salió a matar gigantes tal y como lo apunta *La historia de los mexicanos por sus pinturas,* obra con la que León-Portilla proporcionó detalles que no devela la *Leyenda de los Soles.* En el Sol 4 Viento terminó el reinado de Quetzalcóatl. Tezcatlipoca —que andaba hecho tigre— lo derribó de una coz y puso en su lugar a Tláloc. Quetzalcóatl puso fin al mundo que presidió, haciendo soplar un gran viento y transformando a los hombres en monos. Durante el Sol 4 Fuego, Quetzalcóatl terminó con el reinado de Tláloc, haciendo llover fuego del cielo y colocando en su lugar a la esposa de éste, Chalchiuhtlicue. Los hombres quedaron convertidos en guajolotes. En el Sol 4 Agua los cielos cayeron y los macehuales fueron convertidos en peces.[250]

[249] Gaarder, Jostein *El mundo de Sofía,* pp. 439, 442, 443.
[250] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* pp. 113-116.

La creación del Quinto Sol aconteció en Teotihuacan (véase Apéndice, traducción VII). Ahí, un dios paria, Nanahuatzin —en competencia con el arrogante Tecuciztécatl— se arrojó a la hoguera y se convirtió en el Sol. Cuando éste apareció en el horizonte no se movía. Entonces los dioses se preguntaron: "¿Cómo viviremos? ¡No se mueve el Sol!", para darle fuerza se sacrificaron y le ofrecieron su sangre. Con esto sopló el viento, el astro se movió y siguió su camino.[251]

El Quinto Sol representaría el movimiento. Los dioses o fuerzas cósmicas vuelven a alcanzar cierta armonía. Nanahuatzin es para León-Portilla la raíz oculta del misticismo azteca: "por el sacrificio existe el Sol y la vida; sólo por el mismo sacrificio podrán conservarse".[252] La historia del cosmos es un combate que se desarrolla en cada uno de los Soles, desde los cuatro rumbos del mundo y por medio de una oposición de elementos. Tal habría sido la historia del cosmos vista por los nahuas.[253]

Éste sería el meollo del asunto. Para encontrar el pensamiento filosófico náhuatl, León-Portilla precisó hacer a un lado lo puramente mitológico, para develar lo que llamó categorías cosmológicas nahuas implicadas en la narración de los Soles, su andamiaje racional: necesidad lógica de fundamentación universal, temporalización del mundo en edades o ciclos, idea de elementos primordiales —que coincide con las cuatro raíces o elementos de todas las cosas planteada por Empédocles y comunicada a Occidente por Aristóteles—, espacialización del universo por rumbos o cuadrantes y el concepto de la lucha como molde para pensar el acaecer cósmico.[254]

[251] *Ibid.*, pp. 117-118.
[252] *Ibid.*, p. 117.
[253] *Ibid.*, p. 121.
[254] *Ibid.*, pp. 119, 120. La diferencia entre las concepciones de los elementos primordiales entre nahuas y griegos radicaría en que "entre los nahuas estos elementos no son principios estáticos que se descubren por un análisis teórico o

En cada una de las edades anteriores a la edad del Quinto Sol, uno de los cuatro elementos o deidades provenientes de alguno de los cuatro rumbos del universo presidió el cosmos. La quinta edad sería el resultado de la armonía entre los dioses que se sacrificaron en Teotihuacan. Es la edad del ombligo del cosmos, del centro del universo, la edad del Sol de movimiento, Nahui Ollin, 4 movimiento. Sólo después de la muerte de los dioses se alcanzó la armonía entre las fuerzas cósmicas y se movió el Sol.

> El movimiento del Sol sólo pudo lograrse concediendo a cada uno de los cuatro principios fundamentales, a cada uno de los cuatro rumbos, un tiempo determinado de predominio y de receso. Surgieron entonces los años del rumbo del oriente, del norte, del poniente y del sur […] apareció el movimiento, al espacializarse el tiempo, al orientarse los años y los días hacia uno de los cuatro rumbos del universo.[255]

Con el advenimiento del Quinto Sol, los dioses hijos de Ometéotl o principios cósmicos que habitan en él:

> [Habrían] […] aceptado dividir el tiempo de su predominio, orientándolo sucesivamente hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo desde donde actúan las fuerzas cósmicas fundamentales. Nuestra edad es […] la de los años espacializados: años del rumbo de la luz, o años de la región de los muertos, años del rumbo de la casa del Sol, o de la zona azul a la izquierda del Sol […] la influencia de cada rumbo se deja sentir… en el universo físico […] en la vida de todos los mortales.[256]

por […] alquimia […] aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente, desde los cuatro rumbos del universo, en el marco del mundo". *Loc. cit.*

[255] *Ibid*., p. 129.

[256] *Ibid*., p. 135.

Esta periodización de los dominios de las fuerzas primordiales, como condición *sine qua non* para la estabilización del cosmos náhuatl, estaría plenamente simbolizada en el funcionamiento de los calendarios.

> En un siglo náhuatl de 52 años, cada uno de los 4 rumbos, teñía con su influjo trece años. E igualmente dentro de cada año —como lo atestiguan las pinturas de los Códices *Vaticano B y Borgia*— los días del *Tonalámatl* divididos en series de cinco "semanas", de trece días cada una (5X13=65 días) formaban precisamente 4 grupos (65X4=260 días), en cada uno de los cuales se incluía el signo que lo refería a uno de los 4 rumbos cardinales […] no sólo en cada uno de los años, sino también en todos y cada uno de los días, existía la influencia y predominio de alguno de los cuatro rumbos del espacio... el espacio y el tiempo, uniéndose y compenetrándose, hicieron posible la armonía de los dioses (las cuatro fuerzas) y con esto, el movimiento del Sol y la vida […] [los cuales] eran para los nahuas el resultado de esa armonía cósmica lograda por la orientación espacial de los años y los días […] por la espacialización del tiempo […] mientras en cada siglo haya cuatro grupos de trece años dominados por el influjo de uno de los rumbos del espacio, el Quinto Sol seguirá existiendo, seguirá moviéndose […][257]

León-Portilla —siguiendo a Jacques Soustelle— sostuvo que los actos humanos y los fenómenos naturales entre los nahuas, estaban hundidos e impregnados de las cualidades del lugar e instante en que se desarrollaban. Cada "lugar-instante" determinaba lo que en él existía. El *tonalámatl* configuraba un mundo análogo:

> [a] […] una decoración de fondo sobre la cual varios filtros de luz de diversos colores, movidos por una

[257] *Ibid*., pp. 130-132.

> máquina incansable, proyectaran reflejos que se suceden y superponen, siguiendo indefinidamente un orden inalterable […] no se concibe el cambio como el resultado de un *devenir* más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte; hoy vivimos todavía en un día fasto y pasaremos sin transición a los días nefastos *nemontemi.* La ley del mundo, es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.[258]

Según el *tonalámatl,* los influjos se van sucediendo sin cesar. No obstante, el destino final del Quinto Sol es la destrucción de la armonía lograda. Para evitarlo, los nahuas habrían ideado dos caminos totalmente divergentes. El primero de ellos era un misticismo imperialista, denominado por León-Portilla como visión huitzilopóchtlica del mundo. Para evitar el colapso final era necesario fortalecer al Sol, "proporcionarle la energía vital encerrada en el líquido precioso que mantiene vivos a los hombres".[259] El sacrificio y la guerra florida se constituyen como el eje de sus vidas, en los planos personal, social y militar.

El segundo camino habría sido una concepción metafísica. Desde tiempos toltecas, pensadores profundos habrían enfrentado en numerosos "poemas" la idea de la destrucción espacio-temporal del universo, con especulaciones e hipótesis acerca de la divinidad y la supervivencia más allá de este mundo. En estas composiciones se habrían expresado abiertamente dudas sobre las creencias religiosas, la divinidad, la supervivencia y el destino del hombre en forma claramente racional, prescindiendo hasta donde era posible de los mitos y tradicio-

[258] Jacques Soustelle, en León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 132.
[259] León-Portilla, Miguel, *op. cit.,* p. 135.

nes, constituyéndose en lo más elevado de lo que León-Portilla llamó pensamiento filosófico náhuatl.[260]

En 1959 se publicó la segunda edición de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.*[261] Esta edición es casi idéntica a la primera. No obstante, se le añadieron al capítulo cinco los apartados "El pensamiento mítico de *Tlacaélel*" y "La concepción náhuatl del arte".[262] Con base en una considerable cantidad de fuentes —*Los 21 libros rituales y monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, *Crónica mexicana* de Tezozómoc, la *Séptima relación* de Chimalpain, *Anales tepanecas de Azcapotzalco,* el *Códice Ramírez,* la *Crónica mexicana*, la *Historia* de Durán, el *Códice Cozcatzin,* el *Manuscrito de la Biblioteca Nacional* y los *Códices Xólotl* y *Azcatitlan*— León-Portilla aludió a la importancia del pensamiento y actuación de Tlacaélel en la historia del pueblo azteca.

[260] *Ibid*., pp. 135-136.

[261] México, UNAM-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl, 1959, 360 pp.

[262] En el prefacio, León-Portilla manifestó que el estudio de las fuentes nahuas le habría confirmado que el pensamiento de los *tlamatinime* podía considerarse como filosofía. Apoyándose en John Dewey, aseveró que la filosofía ha existido proporcionalmente en número e influencia de cualquier grupo civilizado, aunque no haya recibido ese epíteto. Desde su perspectiva, no sólo es filosofía el pensamiento expresado a través de sistemas como los de Aristóteles, Santo Tomás o Hegel. La elaboración sistemática-lógico-racionalista no sería la única forma posible de filosofar auténtico. Como ejemplo puso las filosofías "alejadas de los malabarismos conceptuales de los sistemas" de San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Unamuno, Ortega y Bergson. Se apoyó en José Gaos para defender la posibilidad de la existencia de filosofías no sistemáticas, ametafísicas y "literarias", sin las cuales, la historia de la filosofía estaría mutilada. León-Portilla manifestó, no sin caer en una especie de contradicción, que "*el pensamiento náhuatl prehispánico, alejado enteramente de cualquier forma de racionalismo*, no deja por esto de ser filosofía". Al final sentenció, "quienes se hallen libres de la antigua credulidad de los sistemas, podrán comprender si hubo o no verdaderos filósofos, creadores de ideas profundas y propias dentro del mundo náhuatl prehispánico y si es que ese pensamiento —ese filosofar— puede o no tener algún significado para el hombre inquieto de hoy día". León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 2ª ed., 1959, pp. VIII-IX.

Incluyó la narración de las circunstancias en que se dio su nacimiento —no exento de elementos simbólicos—,[263] su decisiva intervención para que los aztecas no se humillaran ante las pretensiones de Maxtla —señor de los tepanecas de Azcapotzalco— y la posterior decisión de hacerle frente militarmente, acontecimientos que detonarían la hegemonía azteca en el valle de México. Tlacaélel habría sido el artífice de la nueva conciencia histórica del pueblo mexícatl, basada en una nueva interpretación de los antiguos mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos, adaptados a sus intereses y ambiciones. Alterados, los mitos reconocían la hegemonía de Huitzilopochtli, el dios tribal de los aztecas. En la nueva versión, éstos aparecen emparentados con la nobleza tolteca. Su dios es situado en un mismo plano con los dioses creadores de las diversas edades o soles, como puede verse en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. El dios paria y advenedizo de un grupo de seres humanos perseguido, se transformó —gracias a Tlacaélel— en una de las deidades más poderosas de Mesoamérica. Se habría hecho evidente el fortalecimiento de un espíritu místico y guerrero. El pueblo del Sol —el pueblo de Huitzilopochtli— tendría por misión someter a todas las naciones de la tierra para hacer cautivos, con cuya sangre habría de conservarse la vida del astro que va haciendo el día.[264]

Actuando siempre detrás de los reyes, Tlacaélel los habría convencido de la necesidad de establecer las guerras floridas como un método adecuado para asegurarle a la deidad su precioso alimento y no poner en riesgo el mantenimiento de la quinta edad cósmica (véase Apéndice, traducción VIII). Con ello, Tlacaélel se habría erigido también como creador de la cosmovisión místico-guerrera de los aztecas: la visión hui-

[263] *Ibid*., p. 250.
[264] *Ibid*., p. 252.

tzilopóchtlica del mundo. Esta cosmovisión místico-guerrera habría tenido resonancias en el arte azteca. Templos, efigies y esculturas darían cuenta del arte inspirado en el pensamiento entusiasta y dominador del pueblo del Sol: Coatlicue, Coyolxauhqui, la Piedra del Sol, la cabeza del hombre muerto del Museo Nacional, el Xólotl del Museo de Stuttgart y el cráneo en cristal de roca del Museo Británico, son ejemplos esgrimidos por Miguel León-Portilla para ilustrar la materialización de esta cosmovisión en el arte.[265]

El estilo historiográfico relativo a la interpretación de los mitos cosmogónicos estuvo determinado por la prefiguración metafórica. Las fuerzas de la naturaleza, creadoras y constitutivas del cosmos, son caracterizadas en términos de sus semejanzas y diferencias —al modo de la analogía o el símil— con los dioses hijos o desdoblamientos de Ometéotl. Se estableció pues, una relación de objeto a objeto.[266] En la evolución de las edades cósmicas no hay héroes. Es la historia de una serie de reconciliaciones y disrupciones entre las fuerzas del cosmos. Estamos ante una comedia. La argumentación por explicación formal tiende hacia el organicismo por su carácter integrativo y hacia el mecanicismo por la búsqueda de la comprobación de las leyes causales del evolucionismo. La argumentación ideológica —por su visión de cambio basada en gradaciones y ajustes— se acercaría al conservadurismo y al liberalismo.

El estilo historiográfico que emerge en este aspecto de la interpretación es la prefiguración metafórica, explicada por una trama cómica, una argumentación organicista-mecanicista y una implicación ideológica conservadora con destellos de liberalismo.

[265] *Ibid.*, p. 258.
[266] White, Hayden, *Metahistoria…,* pp. 43-45.

El hombre

León-Portilla intentó mostrar lo que los *tlamatinime* pensaron sobre el hombre: "una realidad existente —un objeto— que se supone tiene un origen, una cierta constitución y facultades, así como un problemático destino más allá de la muerte".[267] La explicación sobre su origen se dio en dos planos: el mítico religioso y el que León-Portilla denominó como filosófico. Para probar esto proporcionó dos narraciones sobre la antropogénesis en la primera edad del mundo.

La primera está basada en dos de los mitos más conocidos sobre la creación de los seres humanos. En el primero de ellos, tomado de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* los cuatro primeros dioses hijos de Ometéotl —después de crear al fuego y al Sol— hacen a un hombre (Oxomoco) y a una mujer (Cipactónal), a quienes les ordenan trabajar (véase Apéndice, traducción IX). En una nota que acompaña a la representación de la pareja primordial en el *Códice Vaticano A,* se afirma que estos primeros seres humanos habrían sido generados por la palabra de Ometecuhtli[268] (véase Apéndice, traducción X).

La segunda de las narraciones —de la que ofrece también dos versiones— indica que el origen de esta pareja estaría en una flecha lanzada por el Sol en Acolman. Del hoyo que hizo la flecha habría salido un hombre —que tenía cuerpo de las axilas para arriba— y una mujer completa. El hombre habría podido engendrar por medio de un beso estrecho con la mujer, según indica la segunda versión de la narración[269] (véase Apéndice, traducción XI).

[267] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…*, 1ª ed., 1956, p. 190.
[268] *Ibid*., p. 191.
[269] *Ibid*., p. 192.

Ambas narraciones, en sus diferentes versiones, apuntan a un origen divino. No obstante, en otros textos, León-Portilla comenzó a percibir un proceso de racionalización del mito que habría conducido a un pensar filosófico. Es el caso de la narración del peligroso viaje de Quetzalcóatl al Mictlan, contenida en el *Manuscrito de 1558* o *Leyenda de los Soles* (véase Apéndice, traducción XII). Habría comenzado ahí la racionalización del mito que condujo al filosofar estricto acerca del hombre.[270]

Ahí se narra que, después de haber creado al quinto Sol, los dioses se preocuparon por quién iba a vivir en la tierra. Quetzalcóatl viaja al Mictlan, en busca de los huesos preciosos para crear a la nueva humanidad. Ahí se entrevista —siguiendo la interpretación de León-Portilla— con la doble faz de Ometéotl que mora en los infiernos, representada ahora por Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, señor y señora de la región de los muertos. León-Portilla advierte una misteriosa necesidad de la divinidad para que el hombre exista.[271] Al principio, los señores del inframundo parecen acceder y entregan los huesos, no sin antes someter a una serie de pruebas al temerario Quetzalcóatl. En ellas, León-Portilla observó "un reflejo de la velada dialéctica que se despliega en el seno de la divinidad ante la idea de la creación de los hombres […] hay en el principio supremo una lucha de fuerzas en pro y en contra de la aparición de nuevos hombres".[272] No obstante, se arrepentirán luego del don concedido y ordenarán una persecución que derivará en el deterioro de los huesos y en la muerte transitoria del emisario de los dioses. No obstante, los hue-

[270] *Ibid*., pp. 192-193.

[271] De ella —afirma— surgirían dos corrientes de pensamiento disímiles: la místico-militar de Tlacaélel y la filosófica, que señalaba el oculto motivo por el cual creó Ometéotl seres distintos a él. *Ibid*., pp. 193-195.

[272] *Ibid*., p. 195.

sos logran ser trasladados a Tamoanchan. Ahí son colocados en un recipiente por la diosa Cihuacóatl —consorte de Quetzalcóatl— para que éste sangre su miembro viril y vierta en ellos su sangre. Todos los dioses hacen penitencia. La sangre de Quetzalcóatl y la mortificación de los dioses logran el retorno a la vida de los huesos de los hombres. Fruto de su penitencia, los hombres son los "merecidos por los dioses". Estarán, por tanto, en deuda perenne con ellos.

León-Portilla señaló que el sentido del mito es expresar que los huesos recogidos por Quetzalcóatl, sólo en el lugar de la dualidad y de nuestro origen —Tamoanchan, ubicado en el treceavo cielo—, podrían ser vivificados. Esta vivificación sólo es posible a través de la omeyotización o dualificación universal. Quetzalcóatl y su contraparte Quilaztli o Cihuacóatl, no son más que personajes que con nuevos ropajes ocultan a Ometecuhtli-Omecíhuatl, a quien corresponde el título de inventor de hombres, Tecoyocani.[273]

El historiador esgrime algunos textos donde la identificación de Quetzalcóatl con Ometéotl sería incuestionable, favoreciendo con ello la idea de que la generación-concepción de Ometéotl era, en el pensamiento náhuatl, la causa de la procedencia del género humano. Esto estaría relacionado con lo más elevado de su pensamiento teológico-metafísico.[274] Nuevamente, el proceso de progresiva racionalización que observó en el mito antropogénico nos remonta a la evolución dialéctica de Hegel.

Los *tlamatinime* se habrían planteado varios problemas relacionados con la verdad o fundamentación del hombre, su conceptualización, su querer, su albedrío y su destino. El primer problema se habría resuelto parcialmente, a través de la

[273] *Ibid*., pp. 195, 196.
[274] *Ibid*., p. 197. Entre los textos esgrimidos figuran algunos fragmentos del *Códice Florentino.*

conceptualización de su origen en Ometéotl. Su fundamentación temporal, constitución o esencia como ser humano, habría sido resuelta con el difrasismo rostro, corazón, *in ixtli, in yóllotl.*[275]

Sobre la libertad del hombre o su destino fatal, los *tlamatinime* habrían formulado respuestas en los planos mágico-religioso y filosófico. En el primero, el destino del hombre era predecible en función de los *tonalámatl* o libros adivinatorios.[276] Dentro de la lógica del *tonalámatl,* los padres —en colaboración con el sacerdote— podían intervenir en el destino que se le había trazado al recién nacido.

Más allá de esta posibilidad mágico-religiosa, León-Portilla sostuvo que los nahuas contemplaban la posibilidad de modificar su propio destino, a través de un cierto control personal, resultado de forjarse a sí mismos en el interior de la conciencia.[277] Poseían, por tanto, dos posibilidades de alterar su destino basadas en dos planos diametralmente opuestos:

> […] la modificación del destino del día que se nace, atenuándolo o neutralizándolo con la elección de una fecha favorable para el *bautismo.* Y por otra parte, tomando ya la resultante del sino *(tonalli)* de cada hombre, reconocían que con su querer y el amonestarse a sí mismo *(mo-notza)* podría éste lograr que le fuera bien

[275] Metafóricamente, para los *tlamatinime* el rostro habría sido la manifestación de un *yo* que se había ido adquiriendo y desarrollando por la educación; el rostro caracterizaba la naturaleza más íntima del *yo* peculiar de cada hombre. El corazón señalaría el dinamismo del *yo,* que, tratando de llenar su propio vacío, busca, anhela y va en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme. Cfr., *ibid.*, pp. 200, 202. Para León-Portilla, el difrasismo rostro-corazón —fisonomía interior y fuente de energía—, es el equivalente de la personalidad en el mundo occidental.

[276] Miguel León-Portilla los llama indistintamente *tonalámatl* y *tonalpohualli,* "… cuenta de los días: calendario adivinatorio de 20 grupos de trece días (20 trecenas), 260 en total", *ibid.*, p. 204.

[277] *Ibid.*, p. 209.

> en la vida, del mismo modo que podría perderse, aun a pesar de haber nacido en un día propicio.[278]

El determinismo no es absoluto, se reconoce un influjo que puede ser superado por la determinación personal. Después de explicar el plano mágico-religioso, León-Portilla abordó lo que consideró como las ideas más elevadas de los *tlamatinime,* en relación con el albedrío humano. Al "humanizar el querer de la gente", los nahuas aceptaban —implícitamente— la posibilidad de influir por la educación en el albedrío del hombre. Con la formación de "su rostro y su corazón" se le podía dar un sentido humano al querer de la gente, enseñándole a amonestarse y a controlarse por sí misma.[279] El libre albedrío podía ser modificado e influenciado por la educación recibida. Reconocemos aquí la aplicación del pensamiento kantiano referente a uno de sus *postulados prácticos*.[280]

A pesar de los influjos de la divinidad, la naturaleza o los arcanos, a través de la aplicación del difrasismo "rostro-corazón", se podría desarrollar y adquirir una verdadera "razón práctica". Verdadero imperativo categórico perteneciente a una ética de obligación e intención,[281] útil para distinguir entre el bien y el mal. En la interpretación del difrasismo "rostro-corazón" se perciben ecos del existencialismo francés de Jean Paul Sartre. Para los *tlamatinime,* los hombres eran seres sin rostro, sin corazón, había que delinear el primero a través de la educación y el segundo a través del fortalecimiento del carácter. Según Sartre: "El hombre no tiene una naturaleza innata. Por tanto el hombre tiene que crearse a sí mismo. Tie-

[278] *Id.*
[279] *Ibid*., p. 210.
[280] Alma inmortal, Dios, libre albedrío.
[281] Gaarder, Jostein*, op. cit.,* pp. 401, 404, 406.

ne que crear su propia naturaleza o 'esencia' porque esto no es algo que venga dado de antemano".[282]

León-Portilla no dejó de advertir el surgimiento de un problema mayúsculo, característico de quien admite la existencia de un principio supremo, origen y fundamento universal. Este problema se constituiría como la versión filosófica náhuatl del viejo tema de las relaciones del hombre, que se juzga libre, con la divinidad que todo lo gobierna.[283] ¿Actúa libremente el hombre a los ojos de Ometéotl? (véase Apéndice, texto XIII). Parece que no. La divinidad inventora de todo cuanto existe hace por sí lo que quiere. El móvil de su acción en la tierra es hacer diversión para sí:

> […] en lo más elevado del pensamiento náhuatl se concebía que la razón última por la cual la *generación-concepción* de *Ometéotl* se difundía fuera de sí misma, dando lugar a una creación era el deseo de Dios de "divertirse" o complacerse con el espectáculo de los seres transitorios pobladores de *tlaltícpac* (la superficie de la tierra).[284]

Lo que a León-Portilla parece una hermosa *flor y canto,* con que se apunta hacia uno de los muchos misterios de *to-pan, mictlan* (lo que nos sobrepasa, el más allá), a nosotros nos resulta simplemente aterrador: "*Ometéotl* tiene a los hombres en el centro mismo de su mano […] y allí, sosteniendo y dominando a los pobres *macehuales* […] introduce la acción en el mundo: 'nos está moviendo a su antojo'".[285] Los *tlamatinime* habrían señalado metafóricamente la menesterosa condición del hombre, quien sintiéndose libre —y tal vez siéndolo hasta cierto grado— existía en la mano de Ometéotl, mo-

[282] *Ibid*., p. 562.
[283] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…*, 1ª ed., 1956, p. 210.
[284] *Ibid*., p. 211.
[285] *Ibid*., p. 212.

viéndose sin cesar como una canica que va sin rumbo de aquí para allá.[286] Nuevamente aparece la sombra del existencialismo francés de Jean Paul Sartre:

> […] estamos […] condenados a improvisar. Somos como actores que entran en el escenario sin tener ningún papel estudiado de antemano, ningún cuaderno con el argumento, ningún apuntador que nos pueda susurrar al oído lo que debemos hacer. Tenemos que elegir por nuestra cuenta cómo queremos vivir.[287]

Sobre la supervivencia después de la muerte, los nahuas habrían formulado respuestas en dos planos: el religioso y el filosófico. En el primero destacaron las creencias sobre los sitios a donde van los muertos. Basándose en los tres primeros capítulos del Apéndice al libro tercero de la *Historia general de las cosas de Nueva España,* de fray Bernardino de Sahagún, León-Portilla presentó los caminos que ideó la mente náhuatl, para dar respuesta al enigma de la muerte desde el punto de vista religioso. El destino del hombre habría estado determinado por el tipo de muerte que sufría, producto a su vez de la voluntad de los dioses y no de su actuación moral o ética sobre la tierra. Los que morían de muerte natural iban al Mictlan o lugar de los muertos, que según la arquitectura del cosmos náhuatl existía en nueve planos extendidos bajo tierra, así como también hacia el rumbo del norte (véase Apéndice, texto XIV). Durante cuatro años los no vivos debían superar una serie de pruebas para terminar desintegrándose y volver a la nada. El segundo destino era el Tlalocan o lugar de Tláloc, una especie de paraíso terrenal. La muerte de los elegidos de Tláloc —ahogados, fulminados por el rayo, hidrópicos y gotosos— indicaba su intervención personal. Basándose en

[286] *Ibid*., p. 213.
[287] Gaarder, Jostein, *op. cit.,* p. 562.

Seler, León-Portilla sugirió la posibilidad de la reencarnación para los hombres muertos por el influjo de esta deidad. No obstante, la desestima por considerarla poco frecuente, ante las evidencias que apuntaban a que los nahuas consideraban la vida como una experiencia única. El tercer lugar era el Cielo donde vive el Sol. Era un lugar de triunfo. Iban a él los muertos en las guerras, los sacrificados y las mujeres que morían de parto. Éstas acompañaban al Sol desde el cenit hasta el atardecer, mientras que los guerreros lo hacían desde su salida hasta el cenit. Después de cuatro años de acompañar al Sol, mujeres y guerreros se tornaban aves preciosas que chupaban el néctar de las flores celestes y terrenales. Un cuarto sitio habría sido el Chichihuacuauhco. Iban ahí los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. El lugar se situaba en Tamoanchan —lugar del origen de la divinidad y del hombre—, lo que reforzaría la idea de una posible creencia en la reencarnación entre los nahuas. La antigua religión no implicaba pues una doctrina de salvación, sino la exigencia de garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. En el plano filosófico, las respuestas al problema de la muerte y el destino final del hombre se habrían dado con un cariz estrictamente racional. A través de la expresión de dudas profundas y cuestionamientos expresados por la vía de *las flores y los cantos,* se buscó una solución al problema de la destrucción final.[288]

[288] Estas posibilidades habrían dado origen a tres escuelas de pensamiento entre los nahuas. La primera, con sesgo epicúreo, recomendaba aprovechar el ahora y gozar de los placeres mundanos. La segunda, de tendencia agnóstica o escéptica, debatía las ideas religiosas tradicionales, a las que no aceptaba del todo y cuestionaba con alguna agudeza. Por último, habría existido una tercera tendencia, que aceptaba el carácter único de la vida en la tierra y aceptaba el misterio del más allá. Esta "escuela" buscaría su afirmación a través de las *flores y los cantos;* sus adeptos eran partidarios de "una verdad del corazón", a la manera de Pascal. Aceptaban que el lugar del bien no existe aquí en la Tierra. Para lograr la felicidad habría que ir a otra parte. No aceptaban una existencia absurda y sin meta,

La imagen gobernante, en la interpretación del mito sobre los orígenes del hombre, es la ironía.[289] ¿Es el hombre colaborador o juguete de los dioses? La interpretación convencional sobre el advenimiento del hombre al mundo establecería que su existencia es necesaria a los dioses, para lograr el mantenimiento y conservación del cosmos. Sin embargo, al final de sus elucubraciones, León-Portilla concluye que la formulación anterior apuntaría a una farsa y que aún dentro del pensamiento mitológico, el hombre sería un juguete de Ometéotl y su existencia, motivo de diversión para el supremo principio dual.[290] El modo de tramar se asemeja, inicialmente, al de un romance o una novela. Drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe Quetzalcóatl, su victoria sobre el inframundo y la liberación final de los hue-

sino un más allá donde reinaría la felicidad. Esta escuela de pensamiento se resumiría como "un supremo acto de confianza en el Dador de la vida […] quien […] no envió a los hombres a la tierra para vivir en vano y sufrir, se sostiene que *rostro y corazón*: la persona humana, elevándose al fin, logrará escapar del mundo transitorio de *tlaltícpac,* para encontrar la felicidad buscada allá 'en el lugar donde de verdad se vive'". León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…*, 1ª ed., 1956, pp. 222, 224-227.

[289] En esta prefiguración se caracterizan entidades negando en el nivel figurativo lo que se afirma en el nivel literal. El tropo de ironía es una contrapartida autoconsciente de la metáfora, la metonimia y la sinécdoque. Representa un uso deliberado de la metáfora, en interés de la autonegación verbal. Es una metáfora absurda, destinada a inspirar segundos pensamientos irónicos, acerca de la naturaleza de la cosa caracterizada o la inadecuación de la caracterización misma. La ironía señala de antemano una duda real o fingida sobre la verdad de sus propias afirmaciones. Afirma en forma tácita la negativa de lo afirmado positivamente en el nivel literal, o lo contrario. Presupone que el lector u oyente es capaz de reconocer lo absurdo de la caracterización de la cosa designada en la metáfora, metonimia o sinécdoque utilizada. Cfr., White, Hayden, *op. cit.,* pp. 45-46.

[290] Paradójicamente, la mayoría de las historias que versan estrictamente sobre las relaciones entre los dioses y los hombres no poseen este cariz. Entre los varios textos míticos sobre el origen de la humanidad —además de aquél donde Quetzalcóatl realiza un peligroso viaje al Mictlan para conseguir los huesos de los hombres que habrán de vivir en la quinta edad cósmica— están otros que nos cuentan cómo Quetzalcóatl es el responsable de dotar al hombre de la semilla sagrada de su sustento.

sos de los hombres. Drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio y de la luz sobre las tinieblas.[291] Pero si las conclusiones obtenidas por la interpretación de estos textos apuntan a que estamos ante un romance o una novela, ésta sería una novela satírica. A pesar de todo lo que haga el hombre, siempre se frustrarán todas las resoluciones propuestas en aras de resolver sus problemas. Su historia es un drama de desgarramiento. Ser prisionero, antes que amo, es su temor y su certeza. La conciencia y la voluntad humanas son inadecuadas para derrotar a las fuerzas oscuras de la muerte y de la divinidad, sus enemigos irreconciliables. Las esperanzas, posibilidades y verdades de la existencia humana, se contemplan en forma irónica, por la inadecuación última de la conciencia para vivir feliz en el mundo y comprenderlo plenamente. El mundo envejece. Toda conceptualización del mismo debe rechazarse. Es el regreso a la aprehensión mítica y el momento oportuno para la resignación. Ometéotl tiene a los hombres en sus manos y como canicas los tiene dando vueltas meciéndolos a su antojo.

La argumentación formal de esta novela satírica es organicista, pero el modo de implicación ideológica escapa de las cuatro opciones proporcionadas por Hayden White y su teoría tropológica. La implicación ideológica de este desenlace fatalista, lo colocaría más cerca del existencialismo francés a la manera de Jean Paul Sartre, para quien la vida no poseía un sentido, lo cual condenaba al hombre a improvisar.

> Somos como actores que entran en el escenario sin tener ningún papel estudiado de antemano, ningún cuaderno con el argumento, ningún apuntador que nos

[291] Cfr., concepto de novela, *ibid*., p. 19.

> pueda susurrar al oído lo que debemos hacer. Tenemos que elegir por nuestra cuenta cómo queremos vivir. [292]

El estilo historiográfico de este aspecto de la interpretación del mito está prefigurado por la ironía. El modo de tramar corresponde a una novela satírica, la argumentación formal es organicista y la implicación ideológica existencialista.

En este capítulo hemos terminado de conocer la totalidad de los estilos historiográficos de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* relativos a la interpretación del mito sobre el origen del cosmos y el hombre. Hemos descubierto que lejos de ser puros, los estilos historiográficos están llenos de matices que es preciso dilucidar con atención, para determinar cuáles son sus aspectos más dominantes. Volveremos sobre esto en las reflexiones finales. En el siguiente capítulo conoceremos, desde la perspectiva de Miguel León-Portilla, cuál fue el origen histórico del pensamiento náhuatl y en qué consistió la defensa de las fuentes que lo sustentaron, cuando dicho pensamiento fue impugnado y seriamente cuestionado, lo que lo habría orillado a una reconsideración en torno a la validez de los mitos mesoamericanos.

[292] Gaarder, Jostein, *op. cit.,* p. 562.

Capítulo 5

La reivindicación del mito

En este capítulo presentaremos la explicación que ofreció Miguel León-Portilla sobre el origen histórico del pensamiento náhuatl, así como la defensa que realizó de las fuentes en las que sustentó dicho pensamiento. Asistiremos también —no sin sorpresa— a la claudicación de los propósitos iniciales de *La filosofía náhuatl* y a la asunción de otros que —desde su perspectiva— sí podían resistir los embates de la confrontación con los códices y las inscripciones arqueológicas. Con ello, el mito adquirirá un lugar de primordial importancia en sus formulaciones historiográficas.

Los más remotos orígenes

A la tercera edición de *La filosofía náhuatl* —misma que salió a la luz en 1966—[293] León-Portilla añadió un sexto capítulo. Ahí, abordó lo que llamó el difícil problema de los orígenes del pensamiento náhuatl e intentó dar una respuesta sobre su origen y evolución.[294] Consideró que los textos analiza-

[293] México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, 411 pp.
[294] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*…, 3ª ed., 1966, p. VII.

dos, aun procediendo en su mayor parte del periodo inmediatamente anterior a la conquista, poseían un sustrato común de ideas y doctrinas que se constituyen en un marco de referencia dentro del cual los antiguos sabios pensaron y se plantearon problemas. Este sustrato común se remontaría —de menor a mayor antigüedad— a las culturas emanadas de Tula y Teotihuacan, hasta llegar a la "cultura madre" del golfo de México: los olmecas.[295] Las noticias sobre los más remotos orígenes de los pueblos de la región central de México habrían sido dadas por los informantes de Sahagún. Éstos afirmaron que pobladores de la mítica Tamoanchan, venidos de las costas del golfo, habrían inventado el calendario y traído consigo los libros sagrados con las antiguas doctrinas religiosas.[296]

Al comentar los textos, León-Portilla intentó correlacionarlos con los hallazgos de la arqueología de su tiempo, para que ésta desmintiera o confirmara lo asentado en los testimonios. El texto que narra los más remotos orígenes de los pueblos nahuas proviene del *Códice Matritense de la Real Academia.* En él se da una explicación sobre el origen de muchos de los elementos culturales nahuas, entre los que se encontrarían la creencia en una suprema divinidad, los ciclos cósmicos y el convencimiento del fin de la humanidad presente. Al hacer la correlación con los datos arqueológicos de su tiempo, León-Portilla manifestó que la existencia de la escritura y el calendario estaría probada —sin ninguna dificultad— en Teotihuacan, desde el horizonte clásico, en los siglos I-IX d.C. Apoyándose en Alfonso Caso, afirmó que ambas creaciones existían en Mesoamérica 600 años a.C., como resultado de una larga elaboración que arrancó varios siglos antes de la era cristiana.

[295] *Ibid*., pp. 273-274. Las equiparaciones vuelven aquí a aparecer. Así como Occidente es heredero de las tradiciones judeo-cristiana y greco-romana, así los nahuas lo serían de las tres culturas ya mencionadas. Cfr., *ibid.,* p. 274.
[296] *Ibid*., p. 276. Véanse también pp. 277-279.

Sus orígenes habrían tenido lugar —como en el texto de los informantes de Sahagún— en las costas del golfo de México, un milenio antes de Cristo.[297]

En lo que concierne a las creencias antiguas relacionadas con Ometéotl y los cinco Soles cosmogónicos, León-Portilla reconoció que es más difícil comprobar la atribución de estas creencias en personas que vivieron en Teotihuacan en el horizonte clásico o, más aún, en el preclásico. Mesurado, las situó en los tiempos toltecas, durante los siglos IX al XI d. C. Además de citar las fuentes nahuas del periodo que las sustentan, hizo mención de aquéllas que hacen lo mismo, vinculadas a otras culturas mesoamericanas, como la maya y la mixteca. Las fuentes esgrimidas son el *Popol Vuh,* los libros del *Chilam Balam* y los *Códices Selden I, Vindobonense* y *Gómez Orozco*. León-Portilla se preguntó:

> ¿Cuál puede ser el origen de este conjunto de mitos y concepciones que había logrado ya tan considerable difusión y aceptación por parte de pueblos apartados entre sí y de lenguas tan distintas como son los mixtecas, los mayas y quichés y las gentes del idioma náhuatl?[298]

Todo apuntaría a un origen común, que debía ser situado en los señoríos que florecieron a raíz de la ruina de Tula, hacia el siglo XI d.C., en los señoríos del horizonte clásico de los siglos I al IX d. C., o en la "cultura madre" de las costas del golfo, un milenio antes de Cristo. León-Portilla se inclinó por la tercera opción. Siguiendo el método sugerido por Alfonso Caso —quien aconsejaba a quien deseara acercarse al conocimiento de las creaciones originales, buscar las semejanzas existentes en culturas que se vieron influidas por ellas, para decantar lo que parece haber sido herencia común—, realizó una

[297] *Ibid.*, pp. 280-282.
[298] *Ibid.*, pp. 284-286.

inferencia por analogía. Los hallazgos arqueológicos —recordó— apuntarían a que la "cultura madre" influyó en las culturas de los mayas, los nahuas y los mixtecos. Por tanto, si lo hizo en estilos artísticos, debió hacerlo también en la cultura intelectual, donde las creencias mencionadas con anterioridad estarían incluidas. Las raíces del pensamiento náhuatl se situarían dos milenios antes de la conquista, alrededor del siglo V a. C.[299]

Después del esplendor y declive del complejo cultural olmeca, habría sido Teotihuacan quien tomó su lugar en la hegemonía cultural mesoamericana. Por tanto, dejó sentir su influencia material e intelectual entre los zapotecas, los mayas y otros pueblos mesoamericanos. Con certeza, la concepción de la suprema divinidad dual habría tenido su lugar en la grandeza teotihuacana en el primer siglo de la era cristiana. La génesis de la *toltecáyotl* —conjunto de artes— y la *tlamatiliztli* —antigua sabiduría—, habría tenido lugar en los tiempos del origen del calendario. Apoyado en las pruebas esgrimidas por la arqueología, León-Portilla sostuvo —basándose en Miguel Covarrubias— que el arte de la "cultura madre" habría influenciado a las culturas clásicas de Oaxaca, la zona maya, Teotihuacan y las culturas de las costas del golfo.[300]

> La estrecha relación vinculación que guardan esos mitos con el calendario, la escritura, y la concepción original de los centros ceremoniales con una arquitectura que evoca la antigua visión del mundo, inclina a tener por válidas las palabras de los informantes que atribuyen también su origen a los misteriosos sabios "poseedores de libros de pinturas".[301]

[299] *Ibid*., pp. 286-287.
[300] *Ibid*., pp. 290-292.
[301] *Ibid*., p. 293.

Las pinturas murales teotihuacanas ofrecerían pruebas de la existencia de sacerdotes y sabios dedicados a diversas formas de especulación, tales como las observaciones astronómicas, los cálculos calendáricos, la divinidad y la reflexión sobre los mitos. Al no poseer fuentes sobre estas especulaciones, León-Portilla reconoció que realizó inferencias basándose en la arqueología. Las pirámides teotihuacanas serían imágenes de los pisos celestes, por encima de los cuales se encontraba la divinidad. La orientación de las pirámides hacia los cuatro rumbos daría cuenta de la antigua concepción del universo. Al mismo tiempo, se habrían definido los rasgos de algunas deidades que se identificarán sin problemas en el horizonte posclásico: Tláloc, Huehuetéotl, Chalchiuhtlicue y Quetzalcóatl. Respecto al pensamiento de los *tlamatinime,* en Teotihuacan estarían presentes el uso de los calendarios —*tonalpohualli* y *xiuhpohualli*—, la antigua imagen del mundo, la idea de una suprema divinidad dual, así como la presencia de signos que prefigurarían el arte que es *flor y canto*.[302]

La visión tolteca del mundo sería el antecedente directo del legado cultural de los *tlamatinime* y habría sido recreada por el sabio sacerdote Quetzalcóatl. Éste, nacido en el siglo IX d. C., reinterpretaría la antigua visión del mundo —heredada de olmecas y teotihuacanos— dotándola de un nuevo sentido. Dataría de esta época —tal y como la conocimos por los *tlamatinime*— la arquitectura horizontal y vertical del cosmos, su historia cíclica y las categorías cosmológicas: explicación universal, edades y ciclos cósmicos, espacialización del universo y el concepto de lucha como molde del acaecer cósmico. Esta reflexión habría llevado a Quetzalcóatl a redescubrir una doctrina acerca de un dios supremo y una tierra del color negro y rojo: Tlilan, Tlapalan, el lugar del saber, locali-

[302] *Ibid*., pp. 295-298.

zada más allá de la muerte y de la destrucción de los Soles y los mundos. La idea de la divinidad se habría gestado recordando antiguas tradiciones y consistiría en la conceptualización de un ser dual que, engendrando y concibiendo, había dado origen y realidad a todo cuanto existe.[303]

Este principio dual sería Ometéotl. Gracias a Quetzalcóatl, el pueblo tolteca relacionó a esta deidad con la antigua imagen del mundo y el destino del hombre. Gracias a su meditación, Quetzalcóatl descubrió que:

> […] escapando por la región de la luz, podría tal vez superarse el mundo de lo transitorio, amenazado siempre por la muerte y la destrucción. *Quetzalcóatl* y algunos de los toltecas marcharían algún día a esa región del saber, a *Tlilan, Tlapalan*.[304]

Mientras tanto, el hombre debería entregarse a la *toltecáyotl,* repitiendo la acción —que engendra y concibe— de Tloque Nahuaque sin olvidar que el verdadero ideal es alcanzar la sabiduría, a la que se llega superando la realidad presente, "más allá de las aguas inmensas que circundan al mundo en *Tlilan, Tlapalan*".[305]

Al llegar al valle de México, los pueblos nahuas fueron asimilando el legado de los toltecas. Al grupo de sacerdotes que sintetizaban el pensamiento religioso y estudiaban el calendario, los códices, los discursos y las pláticas de los ancianos, se habría sumado el grupo de los *tlamatinime,* quienes formularon preguntas, externaron dudas y manifestaron su pensamiento valiéndose de la expresión poética. Sacerdotes, príncipes, gobernantes o simples forjadores de cantos, se preocuparon por encontrar y decir palabras "verdaderas". Neza-

[303] *Ibid*., pp. 303-304.
[304] *Ibid*., p. 306.
[305] *Ibid*., p. 307.

hualcóyotl, Nezahualpilli, Cuacuahtzin, Ayocuan Cuetzpaltzin, Xayacámach, Tochihuitzin, Tecayehuatzin y Tlacaélel, fueron considerados por León-Portilla *tlamatinime.* Con excepción de Tlacaélel, los demás habrían sido verdaderos artífices y cultivadores de *la flor y el canto.* León-Portilla cerró el último capítulo de *La filosofía náhuatl* con la siguiente aseveración: el pensamiento náhuatl es heredero de lo que elaboraron los toltecas, los teotihuacanos y los creadores de la "cultura madre". En él se resumen dos milenios de actividad intelectual, posibles solamente "porque desde tiempos muy anteriores hubo en el México antiguo hombres empeñados en conocer el movimiento de los astros, la marcha del tiempo, el enigma de la divinidad y el destino del hombre sobre la tierra".[306]

Las conclusiones de *La filosofía náhuatl*

En las conclusiones de la obra —idénticas en sus 10 ediciones mexicanas—, León-Portilla planteó que el sentido de la vida de los pueblos nahuas fluctúo entre la cosmovisión místico-militar de los aztecas y la intelectual de los *tlamatinime,* tal y como sucedió en la Alemania nazi, donde al lado de una cosmovisión místico-militarista, coexistió un pensamiento filosófico y literario humanista. León-Portilla prometió aquí "destacar el valor fundamental que dio color y orientó definitivamente la concepción de los *tlamatinime*".[307]

Éstos, ante la transitoriedad y fragilidad de la vida, se preguntaron en los planos cosmológico y personal: ¿Sobre la Tierra vale la pena ir en pos de algo? ¿Acaso hablamos algo *verdadero* aquí? ¿Qué está por ventura en pie? ¿Son acaso verdad los hombres? ¿Tienen cimiento y verdad cosas y hombres o sólo son como un sueño: como lo que se piensa mientras uno

[306] *Ibid.*, p. 316.
[307] *Ibid.*, p. 317.

despierta? El pensamiento náhuatl —de orientación metafísica— habría comprendido que en la Tierra todo perece y es sueño, por tanto, la verdad no se encuentra aquí. Para encontrarla habría que ir más allá de lo palpable y lo visible. ¿Pero cómo llegar ahí y encontrar lo verdadero? No por medio de las ofrendas y los sacrificios. Tampoco por el raciocinio, ya que el ser humano es terrenal y perecerá aquí. Envueltos en la duda universal, algunos sabios habrían sucumbido ante una forma de epicureísmo.

Otros se aferraron a la intuición salvadora, un modo único de balbucir lo verdadero en la Tierra a través de la inspiración poética, *la flor y el canto*. Descubrieron que con base en metáforas concebidas en lo más hondo del ser o provenientes del interior del cielo es como se podía apuntar a la verdad.[308] Así surgieron las metáforas supremas de Ometéotl —origen del universo—, "rostro, corazón" —el hombre—, "flor y canto"—la verdad— y "corazón endiosado", artista.[309]

Todo el pensamiento náhuatl tendería a una concepción estética del universo y la vida. Conocer la verdad era expresar con *flores y cantos* el sentido de las cosas como el corazón intuía. Esta cultura y filosofía de metáforas no habría aspirado a develar el misterio. Sólo aspiraría a hacer sentir al hombre que lo bello es lo único real y en su impulso por lo bello —embelleciendo las cosas— tal vez lograría conocer la verdad en el propio corazón y en el mundo.[310]

[308] *Ibid*., pp. 318, 319. León-Portilla encontró semejanzas entre el pensamiento nahua y el pensamiento de Martin Heidegger. Cfr., *ibid*., p. 319, nota 1, donde se alude al carácter poético del pensar.
[309] *Ibid*., pp. 319-320.
[310] *Ibid*., p. 322.

La defensa de las fuentes

En 1993, en la séptima edición de *La filosofía náhuatl,*[311] Miguel León-Portilla agregó el Apéndice III, titulado: "¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl". Ahí confesó que la idea y elaboración del libro implicó la convicción de que las fuentes de las que se servía eran genuinas. Ante los cuestionamientos sobre la validez de las mismas —cuestionamientos que también recibieron los textos de la antigua tradición clásica griega y hebraica— realizó su defensa y justificación. Pero, ¿qué planteaban esos cuestionamientos?

Grosso modo, que los textos nahuas:

> […] constituyen tardías transposiciones o reducciones al alfabeto latino de palabras que se entonaban o pronunciaban en determinadas circunstancias […] en sus propios contextos culturales a través de la tradición oral […] quienes los redujeron a escritura lineal alfabética, los obtuvieron a base de interrogatorios en relación asimétrica de intercomunicación con "sus informantes", en grave riesgo de estar forzándolos a proporcionales lo que pudieran pensar sería de su agrado […] al ser arrancados esos textos del ámbito de su transmisión […] sufrieron otras alteraciones hasta quedar como mariposas muertas clavadas con un alfiler, fijadas con un alfabeto que nada tenía que ver con ellas.[312]

León-Portilla enfrentó los argumentos que señalaban que al ser recogidas las fuentes por frailes e indígenas catequizados, las alteraciones con enfoque europeo-cristiano estuvie-

[311] México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, 461 pp. Para las citas correspondientes a este apartado usaré la versión correspondiente a la décima edición, cuyo contenido es idéntico al de la séptima, octava y novena ediciones.

[312] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 10ª ed., 2006, pp. 397-398.

ron a la orden del día, y por tanto, su trabajo y el de otros investigadores —que se suponía se habían acercado a la antigua palabra— estaría totalmente sin sustento. Contra estos argumentos presentó su *apologia fontum,* una revaloración crítica de las fuentes de apoyo de la investigación.

Partió de la premisa de que en Mesoamérica existían libros o códices —*amoxtli*— portadores de pinturas ricas en simbolismos y signos glíficos, así como inscripciones en monumentos y diversos objetos descubiertos y estudiados por la arqueología. Los mayas eran poseedores de una escritura logosilábica, mientras que nahuas, mixtecos y otros pueblos, tuvieron un sistema glífico que contenía un gran conjunto de grafemas ideográficos y silábicos. Por medio de estos sistemas sus sabios consignaban fechas, nombres, accidentes geográficos, cuerpos celestes, fenómenos meteorológicos y geológicos, conceptos, prácticas religiosas, objetos, atributos de los dioses, de las personas y de las celebraciones, así como acciones determinadas. Las pinturas y sus colores poseían un papel semántico. Dicho sistema sería más que un recurso nemotécnico.[313]

El proceso de acercamiento al contenido semántico de pinturas y glifos era la *amoxohtoca,* "seguir el camino del libro":

> Con tal palabra se expresa que […] hay que concentrar la mirada e irla moviendo, de acuerdo con las rayas y otras indicaciones que marcan cuáles son las secuencias del códice […] Practicando la acción implicada por *amoxohtoca* los sacerdotes y sabios, los dignatarios y los jóvenes estudiantes, sobre todo los de los *calmécac,* se acercaban a una gran variedad de composiciones y, cuando era necesario, las aprendían de memoria, desde himnos sacros hasta anales históricos.[314]

[313] *Ibid*., p. 399.
[314] *Ibid*., p. 400.

Las obras de fray Bernardino de Sahagún, fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente "Motolinía" y fray Diego Durán habrían sido confeccionadas acudiendo a los *amoxtli,* para posteriormente trasvasar su contenido en numerosos textos en náhuatl por medio de la escritura lineal alfabética. En la *Leyenda de los Soles,* los *Anales de Cuauhtitlán* y otros textos "es patente que fueron obtenidos a través de la 'lectura' o *amoxohtoca* de uno o varios códices".[315] León-Portilla argumentó que si bien los textos nahuas no son fuentes cien por ciento auténticas —libres de toda contaminación—, por lo menos estarían expresa o implícitamente anclados a los libros pictoglíficos y a las inscripciones en monumentos y objetos arqueológicos. Colocando en estrecha relación textos, códices e inscripciones arqueológicas, sería posible determinar cuáles fuentes son o no pertenecientes al tejido cultural indígena y a su pensamiento filosófico.[316]

Claudicación de *La filosofía náhuatl*

Sólo tres temas serían dignos del análisis que propone: la concepción del tiempo y el espacio, la dualidad divina y terrenal, y los destinos humanos. Se trataría de los tópicos más fáciles de correlacionar con los vestigios provenientes de los códices y las inscripciones arqueológicas. Paradójicamente, son aquéllos que poseen un contenido mítico, el mismo que inicialmente soslayó por tratarse de una fase prelógica o preracional anterior a la filosofía. ¿La sabiduría que él consideraba auténtica *filosofía náhuatl* quedó sin sustento?

León-Portilla reveló que cuando escribió el libro —en 1956— tomó como punto de partida los textos nahuas donde

[315] *Id.*
[316] *Ibid.*, p. 401.

afloraban "preguntas y planteamientos acerca de los destinos del hombre en la tierra y después de la muerte, así como su relación con la divinidad".[317] Estos textos —incluidos en el capítulo I, Existencia histórica de un saber filosófico entre los nahuas— fueron obtenidos de *Cantares mexicanos* y de los *Huehuetlatolli* compilados gracias a la labor de fray Bernardino de Sahagún. De estas obras obtuvo textos que:

> Describen las figuras del *tlamatini,* "el que sabe algo", y del *cuicapicqui,* "el forjador de cantos". A ellos se atribuye allí la preocupación por inquirir acerca de lo que corresponde al hombre en la tierra y sobre su destino en la región de los muertos […] maestros que preservan la antigua palabra, componen cantos y discursos […] "los philosophos" […] *estos textos* […] *transcritos por indígenas que escucharon la relación oral de quienes se los comunicaron, se nos presentan hoy como expresión que difícilmente puede ser confrontada con el contenido de los códices prehispánicos que se conservan o con lo que aportan inscripciones y otros testimonios arqueológicos* […] tanto Sahagún como fray Andrés de Olmos que hizo transcribir un conjunto de *huehuetlahtolli,* testimonios de la antigua palabra, hacia 1533-1536, afirman que, en […] última instancia, esa oralidad la obtuvieron sus informantes de sus libros, entre los que estaban los *cuicámatl,* "papeles de cantos".[318]

Confesó aquí que uno de los principales motivos por los que confeccionó *La filosofía náhuatl* —encontrar a sus filósofos— no pudo beneficiarse de la *amoxohtoca* y su confrontación con los códices, inscripciones y demás vestigios arqueológicos.

Paradójicamente, los textos que sí se beneficiaron de esta confrontación fueron aquéllos que soslayó inicialmente,

[317] *Id.*
[318] *Ibid.*, pp. 401-402. Las cursivas son mías.

por considerarlos manifestaciones de fases inferiores de la concepción estrictamente filosófica, los textos que contenían mitos… No obstante lo anterior —y después de su sorprendente y valiente declaración— en un acto de prestidigitación conceptual sostiene lo siguiente:

> […] he mencionado que hay tres temas principales en los textos en náhuatl cuya confrontación con el contenido de códices prehispánicos y testimonios arqueológicos interesa de modo particular [concepción del tiempo y el espacio, la dualidad y los destinos humanos]. En dichos temas se cifra el meollo de lo que se expone en este libro.[319]

¿El meollo de lo que se expone en *La filosofía náhuatl* no era la pretensión de probar que hubo filósofos entre los nahuas, poseedores de una auténtica filosofía y la exposición de dicha filosofía? Cuando reconoce la imposibilidad del asunto en 1993, a 37 años de la primera edición de la obra de marras, al insigne historiador sólo le bastó decir que el meollo del libro son estas formulaciones y no aquella formulación inicial. Al quedarse sin el fundamento que le proporcionaría la *amoxohtoca* y su confrontación con los códices e inscripciones arqueológicas, reconoció de forma implícita que *La filosofía náhuatl* se quedó sin sustento.

Sin mayor dificultad, León-Portilla optó por dar un viraje en los propósitos de su obra. Éstos dejarían de apuntar a la demostración de la existencia de la *filosofía náhuatl* y sus filósofos. El meollo de lo que se expone en el libro, a partir de 1993, será la concepción del tiempo y el espacio, la dualidad y los destinos humanos.

[319] *Ibid*., p. 402.

El tiempo y el espacio

Los textos sobre la concepción del tiempo fueron correlacionados con cinco monumentos en piedra, "en los que se registra con signos glíficos la serie de los soles o edades cósmicas que han existido".[320]

Se trata del Disco Solar, conservado en el Museo Peaboy de la Universidad de Harvard; la Piedra de los Soles, del Museo Nacional de Antropología de México; las caras del Monumento en Piedra, del Museo Grassi de Leipzig; la Piedra del Sol o Calendario Azteca, del Museo Nacional de Antropología y la Lápida con el registro de los Soles, del Museo Time de Rockford, en IIIinois. Los análisis hechos a expresiones nahuas de la *Leyenda de los Soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* pondrían al descubierto que son lecturas o decodificaciones de códices portadores de imágenes y glifos decodificados en escritura lineal alfabética.[321] Originalmente, el saber contenido en los mismos habría sido codificado por los sacerdotes en los glifos e imágenes de los códices.

Los textos sobre la concepción acerca del espacio y sus rumbos provienen de los Códices *Matritense, Fejérváry-Mayer, Tro-Cortesiano* (códice maya de Madrid) y el *Chilam Balam de Ixil.* Varios monumentos e inscripciones en piedra corroborarían la concepción de esta orientación: Palenque inscrip. M., Naranjo 24, Copán T., Quiriguá M., y la Tumba 12 de Río Azul, en el Petén.

En relación con los atributos cósmicos de los cuadrantes, los textos provenientes de los *Anales de Cuauhtitlán,* la *Crónica Mexicáyotl,* el *Códice Florentino,* los *Chilam Balam* de Chumayel, Tizimín e Ixil, el *Ritual de los Bacabob* y el *Popol Vuh,* estarían acreditados por los códices *Tro-Cortesiano, Tona-*

[320] *Ibid*., p. 404.
[321] *Ibid*., pp. 406, 407. Para el análisis de dichas expresiones, cfr., p. 407.

lámatl de los Pochtecas, Borgia, Vaticano B y *Tudela,* así como por los monumentos arqueológicos de la lápida del sarcófago, los tableros de la Cruz Foliada de Palenque, los bajorrelieves del Templo de los Tableros en Chichén Itzá, la base del Chac Mol de Santa Cecilia Acatitlan y los bajorrelieves tallados en una caja de piedra, conservada en el Museo Nacional de Antropología.

A lo anterior habría que sumar la arquitectura de los templos con sus estructuras piramidales truncadas, que incorporan la concepción vertical y horizontal del espacio cósmico, expresada en los *Códices Matritenses y Florentino, Vaticano A, Borgia, Anales de Cuauhtitlán,* la *Histoyre du Mechique, Historia de los mexicanos por sus pinturas,* el *Rollo Selden,* los libros de *Chilam Balam*[322] y otros monumentos en piedra como la estela 10 de Yaxchilán, el Teocalli de la Guerra Sagrada y la Lápida de los Cielos.[323]

Con la explicitación de estos ejemplos, Miguel León-Portilla confió en demostrar que los textos:

> […] guardan estrecho paralelo con el contenido de otros códices, o de hallazgos arqueológicos, en los que se hace referencia directa a la concepción del espacio y tiempo cósmicos […] [a pesar de las] interpolaciones u otros géneros de supresiones o alteraciones en los textos que se derivaron de la tradición oral, incluso de aquella que estuvo "anclada" o estrechamente vinculada con lo que expresaban los libros portadores de expresiones pictoglíficas.[324]

[322] *Ibid.*, pp. 408-410.
[323] *Ibid.*, p. 413.
[324] *Ibid.*, p. 415.

La dualidad

Sobre la dualidad divina y terrenal darían cuenta el *Rollo Selden*, el *Códice Vindobonense*, el *Códice Gómez de Orozco*, los *Códices Matritenses*, el *Códice Florentino* y textos como *Origen de los indios del Nuevo Mundo*,[325] *Cantares mexicanos*, *Historia tolteca-chichimeca*, *Anales de Cuauhtitlán*, *Romances de los señores de la Nueva España*, los *Huehuetlatolli* de fray Andrés de Olmos, los testimonios de los pipiles nicaraos recolectados por Francisco de Bobadilla en 1528, el *Popol Vuh*, algunos libros del *Chilam Balam*, un relato mixteca de Cuilapa, varios testimonios en otomí[326] y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.[327] León-Portilla hizo la correlación de los textos que representan a la dualidad con las esculturas de barro y piedra de los horizontes preclásico y posclásico. Del horizonte preclásico —provenientes del occidente de México— mencionó piezas de Tlatilco; del posclásico, enumeró piezas extraídas de Solyaltepec, la Piedra del Sol, y las esculturas de Coatlicue, Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl, Xochipilli-Xochiquetzal, Tláloc-Chalchiuhtlicue, Cintéotl-Chicomécoatl y Tlaltecuhtli, Señor-Señora de la Tierra.[328]

A ellas deberían sumarse las referencias a la dualidad, presentes en los dobles adoratorios de las pirámides —Templo Mayor de Tenochtitlan—, en la iconografía de esculturas, bajorrelieves y pinturas, así como en códices como el *Borgia, Fejérváry-Mayer, Vaticano B, Laud,* y *Porfirio Díaz*.[329] La comparación realizada confirmaría que:

[325] *Ibid*., pp. 410-411.
[326] *Ibid*., p. 416.
[327] *Ibid*., p. 423.
[328] *Ibid*., pp. 417-418.
[329] *Ibid*., pp. 419-422.

> […] los textos en náhuatl, recogidos y transcritos alfabéticamente conllevan *a veces* interpolaciones u otras modificaciones de influencia europeo-cristiana, que el examen crítico debe identificar; pero en su mayoría concuerdan con el núcleo de lo que aparece en los códices y en la iconografía de los monumentos que llamamos arqueológicos.[330]

Los destinos humanos

En cuanto a la significación de los destinos humanos, nuestro autor presentó un resumen sobre el funcionamiento de los *tonalámatl: tonalpohualli* y *meztli,* así como de ciclos calendáricos como el *Xiuhmolpilli.* Estos calendarios aparecerían en los códices *Borgia, Laud, Vaticano B, Cospi,* de los *Pochtecas, Borbónico,* de *Aubin* y otros. La dilucidación de algunos de sus aspectos —como el *tonalli*— aparecería en el *Códices Matritenses*. Sus "lecturas" se preservaron en el libro IV del *Códice Florentino,* los *Memoriales* de Motolinía, la *Historia de las Indias de Nueva España* de fray Diego Durán, el *Manual de Ministros de Indios* de Jacinto de la Serna y el *Tratado* de Hernando Ruiz de Alarcón.[331]

> La confrontación de los referidos textos en náhuatl del *Códice Florentino* con secuencias pictoglíficas de varios *tonalámatl* muestra que entre unos y otros existe una relación que puede describirse como la de una "lectura" o descodificación, por medio de la palabra, de aquello que expresan los signos glíficos y las pinturas del códice.[332]

[330] *Ibid*., p. 425. Los textos de Durán y de Seler habrían advertido ya aspectos de la dualidad en Tláloc. Cfr., pp. 417-418.
[331] *Ibid*., pp. 426-430.
[332] *Ibid*., p. 430.

Vuelta a *La filosofía náhuatl*

León-Portilla dejó para el final la valoración de la documentación que habría desencadenado la elaboración de su libro, y a la que —paradójicamente— dedicó menos espacio. Se trata de los textos en los que aflorarían de continuo las preguntas acerca del destino del hombre en la Tierra y después de la muerte, las colecciones de *huehuehtlahtolli,* los testimonios de la antigua palabra y los *cuícatl* o cantares.[333] Es decir, los textos donde antaño encontró una filosofía similar a la formulada por los filósofos presocráticos. Para validar su autenticidad propuso confirmar si guardan afinidad con las preocupaciones de los *tonalámatl* y con otras compilaciones de *huehuetlatolli* y cantares.

Al comparar *Cantares mexicanos* con *Romances de los señores de la Nueva España*, encontró que los cantos son anónimos y están categorizados como los del *Códice Florentino*: *xochicuícatl*, *xapancuícatl*, *yaocuícatl* e *icnocuícatl*. Algunos cantares estarían atribuidos a autores prehispánicos y coloniales —Nezahualcóyotl, Nezahualpilli, Cuacuahtzin, Aquiauhtzin, Ayocuan, Chichicuepon— y podrían documentarse con otras fuentes. Los textos poseen palabras y frases aisladas europeocristianas que pueden ser detectadas por el examen crítico.

Entre la temática sobresalen las cuestiones relacionadas con el destino del hombre, su merecimiento ante la divinidad, su misión, el sufrimiento, la amistad, las relaciones con las realidades divinas, la fugacidad de la existencia, el pronunciamiento de palabras verdaderas, la muerte, los destinos en el más allá y el no retorno. Hay cantares donde el núcleo temático es uno o varios de los conceptos arriba mencionados; otros fluctúan entre la alegría, la admiración, el dolor y las pregun-

[333] *Id.*

tas sobre el destino del hombre. Estos temas serían —a su juicio— los que eran objeto del discurrir de los *tlamatinime*, los que los movían a inquirir sobre el propio destino, consultando a quien conocía el saber del que eran portadores los *tonalámatl* o papeles de los días-destinos. Al analizar los *huehuehtlatolli* recopilados por Olmos, entre 1533 y 1536, y Sahagún en 1545, León-Portilla sostuvo que aparecen en ellos cuestiones semejantes a los destinos del hombre en la Tierra y en el más allá. Lo que probaría su pertenencia al mismo tejido cultural.[334]

Finalmente, se defendió de sus detractores con las mismas palabras que utilizó fray Bernardino de Sahagún para defenderse de los suyos:

> En este libro se verá claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escripto en estos libros, antes deste y después de este son fictiones y mentiras, hablan como apassionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escripto no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está.[335]

Fingir o inventar los textos habría sido el equivalente a crear una cultura. León-Portilla confió en que la confrontación entre los textos, los monumentos arqueológicos y los códices prehispánicos, mostrarían su relación estrecha. La oralidad estaría enraizada en los códices e inscripciones. Fijar los textos no fue un mero transvasar la oralidad en escritura lineal alfabética, esos testimonios provenían de una oralidad derivada siempre del *amoxohtoca,* "seguir el camino del libro" y enunciar su contenido. León-Portilla finalizó su *apologia fontum* exhortando a afinar el sentido crítico filológico, lingüísti-

[334] *Ibid*., pp. 431-433.
[335] *Ibid*., p. 433.

co e histórico del análisis de los textos derivados de los viejos *amoxtli,* mismos que serían muestra del lenguaje de los antepasados y sus obras: "[…] será necesaria su confrontación con testimonios inobjetables: las inscripciones e imágenes en monumentos arqueológicos y en los códices o *amoxtli,* únicos y maravillosos libros del *Cemanáhuac*".[336]

Los *tlamatinime,* cuya existencia y pensamiento fueron la base para la elaboración de esta obra señera, sólo fueron mencionados una vez en el apéndice III, insertado en 1993 y correspondiente a la séptima edición de la obra.[337] 37 años tuvieron que pasar para que Miguel León-Portilla le restituyera al mito la importancia que le negó en 1956, cuando éste sólo le significaba un ropaje bajo el cual se ocultaba el proceso de progresiva racionalización, que conducía a *La filosofía náhuatl.*

[336] *Ibid*., p. 435.
[337] *Ibid*., p. 432. Cfr., pp. 397-435.

Reflexiones finales

Desde la introducción de la obra anunciamos que nuestra investigación intentaría encontrar una forma de acercamiento a la interpretación del mito mesoamericano, que pudiera ser aplicada a otras obras y a otros autores de la historiografía mexicana sobre el tema, estableciendo así las bases metodológicas para una posible *Historia de la interpretación del mito mesoamericano en la historiografía mexicana del siglo XX.* Este proyecto ha tenido como punto de partida el estudio y disección de las diez ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* de Miguel León-Portilla.

Amparado en el seno de una familia de clase media tradicional muy religiosa, Miguel León-Portilla (Ciudad de México, 1926) recibió una educación *sui géneris*. Desde su más tierna edad, el universo indígena lo atrapó de a poco en su campo gravitatorio. Gracias a su natural inclinación y curiosidad por observar el mundo que lo rodeaba y al influjo de Manuel Gamio —quien de pequeño lo llevó a Teotihuacan y a otros lugares— muy pronto pudo entablar conversaciones con indígenas de diferentes etnias. Su educación formal, siempre en colegios particulares de inclinación religiosa, no le impidió confrontar las diversas concepciones de la historia de Mé-

xico y la historia universal, emanadas de los manuales de Alfonso Toro, Luis Chávez Orozco, José Bravo Ugarte, Albert Malet y Jules Isaac. Posteriormente, tuvo acceso a las fuentes historiográficas novohispanas confeccionadas por Bernardino de Sahagún, Francisco Xavier Clavijero, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo y a obras de filiación decimonónica emanadas de las plumas de William Prescott, Mariano Cuevas, José María Luis Mora, Lucas Alamán, César Cantú y Arnold Toynbee, este último ya plenamente inserto en la tradición historiográfica del siglo XX.

En Loyola University leyó a los historiadores romanos, a los clásicos griegos —Esquilo, Eurípides, Aristófanes, Sófocles, los filósofos presocráticos, Platón, Aristóteles— y a San Agustín; contaminado por la escolástica tomista encontró en el existencialismo francés de Henri Bergson un soplo de aire fresco. Leer a Kant lo hizo escéptico, pero los textos indígenas publicados por el padre Garibay —fechados en el siglo XVI— se constituyeron en su tabla de salvación. La amalgama de todos estos elementos le hicieron ver en los textos indígenas las mismas ideas y cuestionamientos expresados por los filósofos presocráticos, Platón, San Agustín, Miguel de Unamuno y Bergson. Las formas de pensamiento grecolatina e indígena tenían mucho en común y tuvo a bien hacerlas convergir.

A *La crítica de la razón pura* de Kant, su conciencia de los límites del conocimiento y la imposibilidad de establecer leyes universales —mismas que lo habían sumido en el escepticismo—, opuso el arte y la metáfora del mundo indígena náhuatl como camino de conocimiento, produciéndose así un acercamiento simultáneo a *dos mundos* que pretendió reconciliar. La influencia de Gamio lo dotó de las herramientas antropológicas para diseccionar el mundo indígena, mientras que su formación con Garibay le proporcionó las herramientas

propias de la traducción de los textos, emanadas de la lingüística y la hermenéutica. Con todo este bagaje de conocimientos, cultura e instrumental teórico-metodológico se dio a la tarea de confeccionar *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.*

Esta obra estuvo caracterizada por una búsqueda incesante de la filosofía náhuatl y sus filósofos, incluso dentro de la naturaleza oscura de los mitos. León-Portilla se valió —además de la filología hermenéutica con la que interpretó los textos— de un mecanismo de triple equiparación entre la cultura que hizo objeto de su estudio y las culturas emanadas de pueblos como la India y Grecia, ésta última precursora y madre del mundo occidental moderno, emanado del Renacimiento y la Ilustración. Utilizó para esto una deliberada y consciente aplicación anacrónica de la terminología occidental a la cultura y filosofía nahuas. Con ello intentó convencer a los lectores de que los poetas nahuas, al hacerse preguntas sobre el mundo y el hombre y dudando de las respuestas ofrecidas por su religión, habían entrado —sólo por ese hecho— en el camino del saber filosófico, tal y como sucedió con los filósofos y sabios de Grecia y la India. Además, amparado en la autoridad de Sahagún, quien escribió PHYLOSOPHOS al margen reverso del folio 118 del *Códice Matritense,* sostuvo hasta sus últimas consecuencias la existencia de un grupo de sabios al lado de los sacerdotes.

Miguel León-Portilla —quien se vio a sí mismo como el continuador de una larga tradición de estudiosos abocados al pensamiento náhuatl que hundió sus raíces en el siglo XVII y se extendió hasta el siglo XX— concibió la historia de la filosofía como un proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos, fruto de las elucubraciones de una élite de sabios. Mientras el pueblo continuaba sumido en el politeísmo, los *tlamatinime* se acer-

caron a una concepción cada vez más depurada de la divinidad, misma que apuntaba al monoteísmo. Los mitos fueron vistos como la más primitiva formulación de las ideas relacionadas con el origen y naturaleza de los dioses, el cosmos y el hombre, tal y como apuntaban las formulaciones del positivismo. La visión "huitzilopóchtlica" del mundo, emanada de los mitos, se confrontaría a la teoría metafísica expresada en *las flores* y *los cantos*. Ambas se habrían constituido como dos formas disímiles de trascender el mundo y al hombre.

No pudimos establecer un estilo historiográfico monolítico en la interpretación del mito presente en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Nuestras indagaciones apuntaron a que Miguel León-Portilla observó el mito a través de tres diferentes distinciones, íntimamente relacionadas con el carácter del tipo de mito que interpretaba. Si bien cada uno de los tropos que prefiguran el campo histórico estaría vinculado "naturalmente" a modos de tramar, argumentar y de implicación ideológica precisa, Hayden White —el autor de dicha teoría— deja muy claro que estas interrelaciones pueden sufrir combinaciones diversas.

Así, los mitos sobre el origen de los dioses fueron interpretados a través de la dialéctica hegeliana, de lo que resultó un estilo historiográfico determinado por el modo de prefiguración metonímica. Se urdió la trama a la manera cómica, la argumentación formal fue organicista y mecanicista, con una implicación ideológica conservadora y liberal. La interpretación de los mitos cosmogónicos —también influenciados por la dialéctica— estuvo determinada por una prefiguración metafórica, una trama cómica, una argumentación formal organicista y mecanicista y una implicación ideológica salpicada de conservadurismo y liberalismo. La interpretación dialéctica relacionada con los mitos que explican el origen y natura-

leza del hombre, salpicada de algún influjo kantiano —en lo relativo a los postulados prácticos— estuvo prefigurada por la ironía. El modo de tramar fue romántico con tintes satíricos, la argumentación fue organicista y su implicación ideológica existencialista.

En los tres aspectos que nos interesaba indagar —interpretación sobre los mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogénicos—, encontramos tres diferentes modos de prefigurar el campo histórico —metonimia, metáfora e ironía—; dos formas de tramar —comedia (dos ocasiones) y novela satírica—; dos formas de argumentación —organicista-mecanicista (hasta en dos ocasiones) y organicista—, y dos formas de implicación ideológica: conservadora-liberal y existencialista. Es decir, los estilos historiográficos emanados de las interpretaciones siguieron criterios no convencionales en la combinación de sus modos. El más convencional fue el relacionado con la interpretación sobre el origen de los dioses, mientras que fue casi inclasificable el vinculado con la interpretación sobre el origen del hombre.

Si tuviéramos que enunciar forzosamente el estilo historiográfico dominante en la interpretación del mito en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl,* diríamos que es observable la tendencia "natural" a insertarse dentro de un modo de prefiguración metonímico, con una explicación por trama cómica, poseedora a la vez de una argumentación organicista y de una implicación ideológica conservadora. Es decir, León-Portilla tendería —por lo menos en este aspecto de su obra— a reducir el objeto de su estudio a una de sus partes. El devenir histórico sugeriría la posibilidad de liberar al hombre de su condición de caída —y de su naturaleza escindida—, con triunfos provisionales a través de reconciliaciones de las fuerzas que combaten, confrontaciones de las que la sociedad y el

mundo emergen siempre mejores. Los particulares discernidos serían componentes de grandes procesos sintéticos más importantes que los procesos individuales. Estos procesos tendrían fines y metas regidos por ideas y principios, que permitirían la libertad humana esencial. Siguiendo a pie juntillas esta interpretación, León-Portilla sería un historiador conservador, porque desconfiaría de las grandes transformaciones programáticas de la sociedad. Aunque no es totalmente reacio a los cambios, siempre optaría por que éstos fueran graduales.

Con esto comprobaríamos que el estilo historiográfico de un historiador no sólo cambia a través del tiempo, sino que incluso puede variar en una misma obra, dependiendo de los aspectos que esté intentando dilucidar. No pretendemos afirmar que es imposible señalar un estilo historiográfico dominante, pero deseamos recalcar que éste no es homogéneo o "químicamente" puro.

Las autores y teorías filosóficas evidenciadas con mayor claridad son —a nuestro juicio— la dialéctica hegeliana en la interpretación de los mitos relacionados con los dioses, el cosmos y el hombre; los postulados prácticos de Kant, concretamente el relacionado con el libre albedrío, y el existencialismo francés sartriano, vinculado con la necesidad humana de crear por sí mismo una forma de vida.

León-Portilla estuvo particularmente interesado en establecer el origen histórico del pensamiento náhuatl y en defender la validez de sus fuentes. Valiéndose de la inferencia por analogía, estableció que este pensamiento habría tenido sus orígenes en la denominada "cultura madre" del golfo de México, en Teotihuacan y en Tula. Al intentar precisar con alguna exactitud la fecha aproximada de los comienzos de este pensamiento, correlacionó los contenidos de los textos con los hallazgos de la arqueología de su tiempo, mismos que la situaron

aproximadamente 1,000 años antes de Cristo. Reconoció que las creencias relacionadas con Ometéotl y los cinco Soles cosmogónicos, podían ser ubicadas con precisión en Tula durante los siglos IX y XI d. C., debido a que su ubicación en fechas más tempranas sería bastante difícil.

No obstante, aseguró que el origen común de los mitos y concepciones que estudió —la *tlamatiliztli*—, el calendario y el conjunto de las artes —la *toltecáyotl*— debían remontarse hasta la "cultura madre" del golfo de México, en el horizonte preclásico. Siguiendo este procedimiento, podía situarse con precisión la concepción de la divinidad dual, la reflexión sobre los mitos y la antigua concepción del universo en Teotihuacan, durante el primer siglo de la era cristiana. En Tula, se habría constituido formalmente —alrededor del siglo IX d. C. la visión tolteca del mundo, producto de la meditación de Quetzalcóatl y el legado cultural de los *tlamatinime.* Este legado incluía la arquitectura del cosmos, su historia cíclica, las categorías cosmológicas y la idea de la divinidad. Todas estas concepciones serían producto de la revitalización de antiquísimas tradiciones. La búsqueda de la sabiduría se habría constituido como el verdadero ideal de la existencia del hombre.

Cuando los nahuas llegaron al valle de México ya estarían claramente establecidos en su sociedad dos grupos antagónicos emanados de las capas superiores, con posiciones diferentes en torno a la divinidad, el cosmos y el hombre: los sacerdotes y los *tlamatinime.* Éstos últimos habrían resuelto parte de su angustia existencial a través de la formulación de la filosofía náhuatl, expresada por medio de intuiciones, de las *flores*, *cantos* y metáforas relativas a la divinidad y al hombre.

León-Portilla reconoció que gran parte de los textos de *La filosofía náhuatl*, si bien no eran cien por ciento confiables, estaban anclados en los *amoxtli* y, por tanto, podían ser estu-

diados guardando las reservas de cada caso. Las huellas de la *amoxohtoca* podían ser rastreadas en las obras de algunos cronistas y otros textos de indudable valor. Las evidencias arqueológicas les darían a estas nociones su certificado de autenticidad.

No obstante, advirtió que los textos relacionados con el origen del tiempo, el espacio, la dualidad y los destinos humanos —los mitos— eran los más fáciles de correlacionar, mientras que aquéllos que contenían la primigenia filosofía náhuatl quedaban sin sustento. En un acto que no deja de sorprender, León-Portilla cambió en 1993 los propósitos originales de su obra —la búsqueda de la filosofía náhuatl y sus filósofos— por el estudio de la concepción del tiempo, el espacio y los destinos humanos entre los nahuas. Estas concepciones habían sido soslayadas por encontrarse plasmadas en los mitos, considerados por Miguel León-Portilla fases filosóficas primitivas. Vuelve a ellas para hacerlas el motivo principal de su estudio, por ser las más fáciles de correlacionar con las evidencias arqueológicas. Propuso para verificaciones ulteriores de la filosofía náhuatl, su comparación con las preocupaciones expresadas en los *tonalámatl* y otras compilaciones de *huehuetlatolli* y cantares. Con ello se comprobaría, o no, su filiación al tejido cultural mesoamericano. Al repasar los cincuenta años de trayectoria académica posteriores a la publicación de *La filosofía náhuatl,* concluimos que Miguel León-Portilla mantuvo una actitud de diálogo con las críticas que se vertieron a su trabajo. Al responderlas, siguió un curioso procedimiento basado en la claudicación de sus objetivos originales —la búsqueda de la filosofía y los filósofos nahuas— y la asunción de otros —soslayados originalmente— vinculados con las concepciones del tiempo y el espacio, la dualidad y los destinos humanos. No sorprende que haya contestado tarde a las críticas (1993), sino

que haya tenido tiempo para hacerlo, inmerso como ha estado en su ingente producción académica, la difusión de la historia, el ejercicio de la docencia, el acompañamiento en la formación de nuevos investigadores y sus numerosos compromisos académicos.

La propuesta de diseccionar la interpretación del mito en las diez ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl* no dejó de ser arriesgada. No obstante —y ya en espera de las críticas y observaciones que se le hagan a este trabajo— considero que la teoría tropológica de Hayden White, las esclarecedoras nociones de José Gaos —aunadas a las recomendaciones del análisis historiográfico (incluyendo la noción del giro historiográfico)— constituyen en conjunto una posibilidad válida para fortalecer una parte del oficio del historiador, concretamente aquélla relacionada con los productos historiográficos emanados de la disección de obras historiográficas clásicas, tan necesarias para la divulgación de la historia y la formación de los futuros historiadores. Hemos intentado —tomando elementos de aquí y de allá— confeccionar una forma válida de acercamiento a la interpretación del mito en la historiografía mexicana del siglo XX y a los historiadores que a ella se han abocado. Espero que, en un futuro no muy distante, logremos ofrecer a los estudiantes de historia, a los historiadores y al público interesado una *Historia de la interpretación del mito mesoamericano en la historiografía mexicana del siglo XX.*

Apéndice

Las traducciones de los mitos

I. Quetzalcóatl descubre a Ometéotl, *Anales de Cuauhtitlán*.

[1] Y se refiere, se dice
[2] que Quetzalcóatl, invocaba, hacia su dios a algo (que está) en el interior del cielo.
[3] a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;
[4] Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
[5] la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
[6] la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
[7] Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el Cielo…[338]

II. El origen de Ometéotl, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

> […] parece que tenían un dios al que decían *Tonacatecli (Tonacatecuhtli),* el cual tuvo por mujer a *Tonacaciguatl (Tonacacihuatl)* […] los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás. [339]

[338] *Anales de Cuauhtitlán,* en León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 1ª ed., 1956, p. 98.
[339] *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* en *ibid*., p. 163.

III. Algunas características de Ometéotl, *Códice Florentino*.

[1] Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,
[2] tendido en el ombligo de la tierra,
[3] metido en un encierro de turquesas.
[5] el dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,
[6] el señor del fuego y del año.[340]

IV. Los hijos de Ometéotl, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

[1] Este dios y diosa engendraron cuatro hijos:
[2] Al mayor llamaron Tlaclauque Teztzatlipuca *(Tlatlauhqui Tezcatlipoca),* y los de Guaxocingo *(Huexotzinco)* y Tascala *(Tlaxcala),* los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban Camaxtle *(Camaxtle):* éste nació todo colorado.
[3] Tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron Yayanque *(Yayanqui)* Tezcatlipuca, el cual fue el mayor y peor, y el que más mando y pudo que los otros tres, porque nació en medio de todos: este nació negro.
[4] Al tercero llamaron Quizalcoatl *(Quetzalcóatl),* y por otro nombre Yagualiecatl *(Yoalli Ehécatl).*
[5] Al cuarto y más pequeño llamaban Omitecitl *(Omitéotl),* y por otro nombre Maquezcoatl *(Maquizcóatl)* y los mexicanos le decían Uchilobi *(Huitzilopochtli),* porque fue izquierdo, al cual tuvieron los de México por dios principal, porque en la tierra de do vinieron le tenían por más principal…[341]

V. La primera creación, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

[1] Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, e hijos de Tonacatecli (Tonacatecuhtli), se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer, y la ley que habían de tener.
[2] y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Uchilobi (Huitzilopochtli), que ellos dos lo ordenasen,

[340] *Códice Florentino,* en *ibid*., p. 101.
[341] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *ibid*., p. 103.

[3] y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos, hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero no relumbraba mucho sino poco.
[4] Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron Uxumuco (Oxomoco), y a ella Cipastonal (Cipactónal), y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejese, y que dellos nacerían los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen.
[5] y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y ansí lo usan día a facer las mujeres.
[6] Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veinte días, y ansí tenía diez y ocho, y trescientos y sesenta días en el año, como se dirá adelante.
[7] Hicieron luego a Mitlitlatteclet (mictlantecuhtli) [*sic*] y a Michitecaciglat (Mictecacíhuatl), marido y mujer, y estos eran dioses del infierno, y los pusieron en él;
[8] y luego criaron los cielos, allende del treceno, y hicieron el agua,
[9] y en ella criaron a un peje grande que se dice cipoa quacli (Cipactli), que es como caimán, y deste peje hicieron la tierra, como se dirá…[342]

VI. Las cinco edades, *Leyenda de los Soles*.

[1] Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fue cimentada.
[2] Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades).
[3] En qué forma comenzó, en qué forma dio principio cada Sol hace 2513 años —así se sabe— hoy día 22 de Mayo de 1558 años.
[4] Este Sol, 4 tigre, duró 676 años.
[5] Los que en este primer sol habitaron, fueron comidos por *ocelotes* (tigres), al tiempo del Sol, 4 tigre.
[6] Y lo que comían era nuestro sustento —7 grama— y vivieron 676 años.
[7] Y el tiempo en que fueron comidos fue el año 13.

[342] *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *ibid*., p. 104. Como podrá advertirlo el lector, este mito posee elementos cosmogónicos, antropogénicos y teogónicos, con lo cual se evidencia que los mitos no suelen ser de un solo tipo o una sola naturaleza, ni se supeditan a una clasificación estricta.

[8] Con esto perecieron y se acabó (todo) y fue cuando se destruyó el sol.
[9] Y su año era 1 caña; comenzaron a ser devorados en un día —4 tigre— y sólo con esto terminó y todos perecieron.
[10] Este Sol se llama 4 viento.
[11] Estos, que en segundo lugar habitaron en este segundo (Sol), fueron llevados por el viento al tiempo del Sol 4 viento y perecieron.
[12] Fueron arrebatados (por el viento) se volvieron monos;
[13] sus casas, sus árboles todo fue arrebatado por el viento.
[15] Y lo que comían era nuestro sustento.
[16] 12 serpiente; el tiempo en que estuvieron viviendo fue 361 años.
[17] Así perecieron en un solo día llevados por el viento, en el signo 4 viento perecieron.
[18] Su año era 1 pedernal.
[19] Este Sol 4 lluvia era el tercero.
[20] Los que vivieron en la tercera (edad) al tiempo del Sol 4 lluvia, también perecieron, llovió sobre ellos fuego y se volvieron guajolotes (pavos),
[21] y también ardió el Sol, todas sus casas ardieron,
[22] y con esto vivieron 312 años.
[23] Así, perecieron, por un día entero llovió fuego.
[24] Y lo que comían era nuestro sustento.
[25] 7 pedernal; su año era 1 pedernal y su día 4 lluvia.
[26] Los que perecieron eran los (que se habían convertido en) guajolotes (*pipiltin)*
[27] y así, ahora se llama a las crías de los guajolotes *pipil-pipil.*
[28] Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró el agua fue 52 años.
[29] Y éstos que vivieron en esta cuarta edad, estuvieron en el tiempo del Sol 4 agua.
[30] El tiempo que duró fue 676 años.
[31] Y cómo perecieron: fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.
[32] Se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron.
[33] y lo que comían era nuestro sustento.
[34] 4 flor; su año era 1 casa y su signo 4 agua.
[35] Perecieron, todo monte pereció,
[36] el agua estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años.
[37] Este Sol, su nombre 4 movimiento, este es nuestro Sol, en el que vivimos ahora.

[38] y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacan.
[39] Igualmente fue este el Sol de nuestro príncipe, en Tula, o sea de *Quetzalcóatl.*[343]
[40] El quinto Sol, 4 movimiento su signo,
[41] se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino.
[42] Y como andan diciendo los viejos, en él habrá movimiento de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos.[344]

VII. La creación del quinto Sol, *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Llegada la media noche, todos los dioses se pusieron en derredor del hogar que se llamaba *toextexcalli.* En este lugar ardió el fuego días… y luego hablaron y dijeron a *Tecuciztécatl.* "¡Ea, pues, *Tecuciztécatl,* entra tú en el fuego!" Y él luego acometió para echarse en él y como el fuego era grande y estaba muy encendido, sintió gran calor, hubo miedo, y no osó echarse en él, volvióse atrás… De que hubo probado cuatro veces,[345] los dioses luego hablaron a Nanahuatzin, y dijéronle: ¡Ea, pues, *Nanahuatzin,* prueba tú!; y como le hubieron hablado los dioses, esforzase y cerrando los ojos, arremetió, y echóse en el fuego, y luego comenzó a rechinar y respendar [*sic*] en el fuego como quien se asa. Como vió [*sic*] *Tecuciztécatl,* que se había echado en el fuego y ardía, arremetió y echóse en la hoguera… Después que ambos se hubieron arrojado en el fuego, y que se habían quemado, luego los dioses se sentaron a esperar a qué parte vendría a salir el *Nanahuatzin.* Habiendo estado gran rato esperando, comenzóse a poner colorado el cielo, y en todas partes apareció la luz del alba. Dicen que después de esto los dioses se hincaron de rodillas para esperar por donde saldría *Nanahuatzin* hecho sol; miraron en todas partes volviéndose en derredor, mas nunca acertaron a pensar ni a decir a qué parte saldría, en ninguna cosa se determinaron; algunos pensaron que saldría de la parte norte, y paráronse a mirar hacia él: otros hacia medio día, a todas partes sospecharon que había de salir; porque por todas partes había resplan-

[343] *Leyenda de los Soles,* en *ibid.*, pp. 110-111.
[344] *Anales de Cuauhtitlán*, en *ibid.*, p. 111.
[345] Cómo los mismos dioses probaron cuatro veces la fundamentación del cosmos nahua.

dor del alba; otros se pusieron a mirar hacia el oriente fueron *Quetzalcóatl,* que también se llamaba *Ecatl,* y otro que se llama *Tótem…* y cuando vino a salir el sol, pareció muy colorado, y que se contoneaba de una parte a otra, y nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos, resplandecía, y echaba rayos de sí en gran manera, y sus rayos se derramaron por toda [*sic*] partes…[346]

VIII. La cosmovisión místico-guerrera, *Historia de las Indias de Nueva España…*

Sacrifíquense esos hijos al sol, que no faltarán hombres para estrenar el templo cuando estuviese del todo acabado. Porque yo he pensado lo que de hoy más se ha de hacer; y lo que ha de venir hacer tarde, vale más que se haga desde luego, porque no ha de estar atenido nuestro dios a que se ofrezca ocasión de algún agravio para ir a la guerra. Sino que se busque un cómodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma; y que bien, así como a boca de comal de por aquí cerca halle sus tortillas calientes cuando quisiera y se le antojase comer, y que nuestras gentes y ejércitos acudan a estas ferias a comprar con su sangre y con la cabeza y con su corazón y vida las piedras preciosas y esmeralda y rubíes y las plumas anchas y relumbrantes, largas y bien puestas, para el servicio del admirable *Huitzilopochtli…* Este tinguez y mercado, digo yo *Tlacaélel,* que se ponga en Tlaxcala y en Huejotzingo, y en Cholula y en Atlixco, y en Tliliuhquitépec y en Técoac, porque si le ponemos más lejos como en Yopitzingo o en Michoacán o en la Huasteca o junto a estas costas, que ya no son todas sujetas, son provincias muy remotas y no lo podrían sufrir nuestro ejércitos. Es cosa muy lejana, y es de advertir que a nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras. Tiénelas en lugar de pan blanco y duro, y como pan desabrido y sin razón, porque como digo, son de extraña lengua y bárbaros, y así será muy acertado que nuestro mercado y feria sea en estas seis ciudades que he nombrado; conviene a saber, Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Tliuhquitépec y Técoac, la gente de los cuales pueblos tendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del

[346] Bernardino de Sahagún, en *ibid*., pp. 117-118. La versión completa del mito de la creación del quinto Sol se encuentra en el capítulo II del libro VII de la *Historia general de las cosas de Nueva España.*

horno, blando y sabroso… y ha de estar esta guerra de tal suerte, que no pretendamos destruirlos, sino que siempre esté en pie, para que cada y cuando quiera que queramos, y nuestro dios quiera comer y holgarse, acudamos allí como quien va al mercado y mercar de comer…[347]

IX. El origen del hombre, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipastonal (Cipactónal),* y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejese y que dellos nacerían los *macehuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen…[348]

X. El origen del hombre, *Códice Vaticano A*.

El cual (Ometecuhtli), según la opinión de muchos viejos generó con su palabra a Cipatenal (Cipáctonal) y a una Señora que se llama Xumeco (Oxomoco), que son los dos que existieron antes del diluvio, los cuales engendraron como adelante diremos.[349]

XI. El origen del hombre, *Historia eclesiástica indiana*.

Dicen que estando el sol a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término (Acolman: que está en término de Tezcuco dos leguas y de México cinco) e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, que después salió de allí la mujer entera; y preguntados cómo había engendrado aquél hombre, pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí…[350]

Un día muy de mañana lanzó el Sol una flecha desde el cielo. Fue a dar en la casa de los espejos y del hueco que abrió en la roca, nacieron un hombre y una mujer. Ambos eran incompletos, sólo del tórax hacia arriba, e iban y venían por los campos saltando

[347] Fray Diego Durán, en León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…,* 2ª ed., 1959, pp. 254-255.
[348] *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* en León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…*, 1ª ed., 1956, p. 191.
[349] *Códice Vaticano A,* en *ibid*., p.191.
[350] Jerónimo de Mendieta, en *ibid*., p. 192.

cual los gorriones. Pero unidos en un beso estrecho engendraron a un hijo que fué [*sic*] raíz de los hombres.[351]

XII. El viaje de Quetzalcóatl al Mictlan, *Leyenda de los Soles*.

[1] Y luego fue *Quetzalcóatl* al *Mictlan*: se acercó a *Mictlantecutli* y a *Mictlancíhuatl* y en seguida les dijo:

[2] Vengo en busca de los huesos preciosos que tú guardas, vengo a tomarlos.

[3] Y le dijo *Mictlantecutli*: ¿Qué harás con ellos *Quetzalcóatl*?

[4] Y una vez más dijo (*Quetzalcóatl*): los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.

[5] Y respondió *Mictlantecutli*: Está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso.

[6] Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces (*Quetzalcóatl*) a los gusanos; estos le hicieron los agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.

[7] Al oírlo *Mictlantecutli* dice de nuevo: Está bien, tómalos.

[8] Pero, dice *Mictlantecutli* a sus servidores: ¡gente del Mictlan!

Dioses, decid a *Quetzalcóatl* que los tiene que dejar.

[9] *Quetzalcóatl* repuso: Pues no, de una vez me apodero de ellos.

[10] Y dijo a su nahual: Ve a decirles que vendré a dejarlos.

[11]Y éste dijo a voces: Vendré a dejarlos.

[12] Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos: Estaban juntos de un lado los huesos de hombre y juntos de otro lado los de mujer y los tomó e hizo con ellos un ato *Quetzalcóatl*.

[13] Y una vez más *Mictlantecutli* dijo a sus servidores: Dioses, ¿De veras se lleva *Quetzalcóatl* los huesos preciosos? Dioses, id a hacer un hoyo.

[14] Luego fueron a hacerlo y *Quetzalcóatl* se cayó en el hoyo, se tropezó y lo espantaron las codornices. Cayó muerto y se esparcieron allí los huesos preciosos que mordieron y royeron las codornices.

[15] Resucita después *Quetzalcóatl*, se aflige y dice a su nahual: ¿Qué haré nahual mío?

[16] Y éste le respondió: puesto que la cosa salió mal, que resulte como sea.

[17] Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan*.

[351] Ángel María Garibay, en *loc. cit.*

[18] Y tan pronto llegó, la que se llama *Quilaztli*, que es *Cihuacóatl*, los molió y los puso después en un barreño precioso.
[19] Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro. Y luego hicieron merecimiento los dioses que se han nombrado: *Apantecuhtli*, *Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc* y el sexto de ellos, *Quetzalcóatl.*
[20] Y dijeron: Han nacido, oh dioses, los *macehuales* (los merecidos por la penitencia).
[21] Porque, por nosotros hicieron penitencia (los dioses).[352]

XIII. La relación de Ometéotl con el hombre, *Códice Florentino*.

Nuestro señor, el dueño del cerca y del junto,
piensa lo que quiere, determina, se divierte.
Como el [*sic*] quisiere, así querrá.
En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo.
Nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.
Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.[353]

XIV. Arquitectura del cosmos, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*.

El *Omeyocan* o sitio de la realidad, estaría arriba de los nueve travesaños que dividen los nueve, doce o trece cielos del cosmos. La arquitectura del cosmos que emerge de las fuentes estudiadas por León-Portilla se constituyen en una coherente visión espacial del universo: "[...] en el plano horizontal, hacia los cuatro rumbos del mundo, concibieron a éste como un gran disco de tierra rodeado por las aguas".[354] Junto a la concepción del espacio horizontal los *tlamatinime* habrían forjado también un mundo vertical con trece cielos arriba y nueve infiernos debajo de la superficie de la tierra. León-Portilla se ocupó de la descripción de los 13 cielos en relación con los conocimientos "astronómicos" de los nahuas. A los obser-

[352] *Leyenda de los Soles,* en *ibid*., pp. 193-194.
[353] *Códice Florentino,* en *ibid*., p. 211.
[354] León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl…*, 1ª ed., 1956, p. 122.

vadores de los cielos los llamó astrónomos.[355] La descripción de los cielos que emergió de sus traducciones es la siguiente.

El cielo inferior o primer cielo era el que todos vemos, por donde avanza la luna, y en el que se sostienen las nubes (*Ilhuícatl Metztli*).[356] El segundo cielo, llamado *Citlalco,* el lugar de las estrellas.[357] En la tercera región estaba el Sol, *Ilhuícatl Tonatiuh*, por él avanzaba *Tonatiuh* en su carrera desde el país de la luz, hasta su casa de occidente. El cuarto cielo fue llamado *Ilhuícatl huitztlan*. Ahí podían ver a Venus, llamada *Citlálpol* o *Hueycitlalin,* el planeta mejor estudiado por los astrónomos nahuas. El quinto cielo correspondía a los cometas, las estrellas humeantes, *citlalin popoca.* El sexto y el séptimo estaban relacionados con los colores verde y azul, eran los cielos de la noche y el día, *yayahuco, xoxouhco*.[358] El octavo era el cielo de las tempestades; el noveno, décimo y undécimo eran vinculados con los colores blanco, amarillo y rojo y correspondían a la morada de los dioses, *teteocan.* El duodécimo y treceavo cielo constituían el *Omeyocan,* era la mansión de la dualidad y la fuente de la generación y la vida. Región metafísica por antonomasia, donde estaba primordialmente *Ometéotl.*[359]

[355] *Ibid*., p. 123.
[356] *Id.*
[357] *Ibid*., p. 124. Las estrellas eran concebidas como el faldellín luminoso con que se cubría el aspecto femenino de Ometéotl*:* "[...] se dividían en dos grandes grupos, las 400 (innumerables) estrellas del Norte: *Centzon Mimixcoa* y las 400 (innumerables) estrellas del Sur: *Centzon Huitznahua*". *Loc. cit.* Los "astrónomos nahuas" distinguían a la Osa Mayor —tigre *Tezcatlipoca*—, a la Osa Menor —*Citlaxonecuilli,* nombrada así por la semejanza con el "pan" que ellos llamaban *xonecuilli*—, a la constelación del escorpión —*Cólotl* (alacrán)—, a las tres estrellas que forman la cabeza del Toro —*mamalhuaztli,* nombre de los palos con que encendían el fuego nuevo— y a las pléyades, *tianquiztli*. Del movimiento de los astros dependía la existencia del mundo. De ahí la importancia de observarlo. *Loc. cit.*
[358] *Ibid*., p. 126.
[359] *Ibid*., p. 127.

Bibliografía

Bierhorts, John, "General Introduction", *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs,* translated from the Nahuatl, with an Introduction and Commentary, by John Bierhorts, Stanford, Stanford University Press, 1985.

Bordes Sevilla, Arturo, *Una visión crítica a la propuesta de Miguel León-Portilla sobre la aplicación del término filosofía al pensar náhuatl,* tesis de licenciatura en filosofía (UNAM), México, El Autor, 2002.

Burke, Peter, *Visto y no visto, el uso de la imagen como documento,* Barcelona, Crítica, 2001.

De la Fuente, Beatriz, "*In iihiyo in itlahtol." Su aliento, su palabra,* México: UNAM/INAH/El Colegio Nacional, 1997, 364 pp.", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 29, 1999, pp. 320-324.

De la Garza Camino, Mercedes, "*La filosofía náhuatl,* una nueva visión del pasado indígena", *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla,* coord., Salvador Reyes Equiguas, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 27-42.

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana,* Madrid, Editorial Gredos, 1992.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad* [1961], Barcelona, Labor, 1983.

Florescano, Enrique, *El nuevo pasado mexicano,* México, Cal y Arena, 1992.

Florescano, Enrique, "La nueva interpretación del pasado mexicano", Enrique Florescano, Horacio Crespo *et al.*, *El historiador frente a la historia. Corrientes historiográficas actuales,* UNAM, México, 1992.

Florescano, Enrique, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 27, 1997, pp. 41-67.

Gaarder, Jostein, *El mundo de Sofía,* México, Patria, Siruela, 1998.
Gaos, José, "Notas sobre la historiografía", *La teoría de la historia en México (1940-1973),* Álvaro Matute, comp., México, SEPTENTAS, 1974, pp. 66-93.
Garibay Kintana, Ángel María, "Prólogo", en Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* [1956], UNAM, México, 1997, pp. VII-XI.
Gómez Aguilera, Fernando, *José Saramago. La consistencia de los sueños,* México, Alfaguara, 2010.
González Valenzuela, Juliana, "'Flor y canto' de *La filosofía náhuatl*", *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 101-108.
Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas,* México, Esfinge, 2000.
Hernández, Conrado, "Introducción: tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX", *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX,* Conrado Hernández, coord., Zamora, Colegio de Michoacán / UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.
Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales", *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía,* v. I, n. 1., 1943, pp. 92-107.
León-Portilla, Miguel, "Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 16, 1983, pp. 13-108.
León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* 1ª ed., México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl, 1959.
León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* 3ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* Serie Cultura Náhuatl, Monografías/10, 8ª ed., México, UNAM, 1997.
León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* 10ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
López Austin, Alfredo, Millones, Luis, *Dioses del Norte, Dioses del Sur,* México, Era, 2008.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1998.

Martínez González, Roberto, "Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* v. 30, n. 117, Invierno 2009, pp. 213-261.

Matos Moctezuma, Eduardo, "Voces que fueron, voces que son…", *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León Portilla,* coord., Salvador Reyes Equiguas, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 109-115.

Matute, Álvaro, "Introducción", *La teoría de la historia en México (1940-1973),* Álvaro Matute, comp., México, SEPSETENTAS, 1974, pp. 7-29.

Matute, Álvaro, "Miguel León-Portilla y el teatro", *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla*, coord., Salvador Reyes Equiguas, Ciudad de México, UNAM, 2008, pp. 85-88.

Máynez, Pilar, "La reflexión lingüística en la obra de Miguel León-Portilla", *Vivir la historia. Homenaje a Miguel León-Portilla*, coord., Salvador Reyes Equiguas, Ciudad de México, UNAM, 2008, pp. 55-57.

Mendiola, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía*, año 8, No.15, 2000, pp. 181-208.

Navarrete Linares, Federico, "Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. 27, 1997, pp. 155-179.

Romero Galván, José Rubén, "El mundo indígena, el pasado novohispano y la historiografía mexicana", *El historiador frente a la historia. Perfiles y rumbos de la historia. Setenta años de investigación histórica en México",* México, UNAM, 2007, pp. 15-29.

Romero García, Juan Manuel, "La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución", *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas,* edición de Álvaro Matute y Evelia Trejo, México, UNAM, 2009 [2005], pp. 249-270.

Sánchez Quintanar, Andrea, "La historiografía mexicana de izquierda", *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX,* Conrado Hernández, coord., Zamora, Colegio de Michoacán / UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 91-119.

Segala, Amos, *Literatura náhuatl, fuentes, identidades, representaciones,* México, Grijalbo-Conalculta, 1990.

Torres, Morelos, "Cincuenta años de *La filosofía náhuatl*", *Revista de la Universidad de México,* No. 28, junio, 2006, pp. 34-36.

Tozzi, Verónica, "Introducción", en Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario,* Barcelona, Ediciones Paidós, 2004, pp. 9-42.

Trejo Evelia, Matute, Álvaro, "Introducción", *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas,* México, UNAM, 2009, pp. 9-33.

Van Zantwijk, Rudolf, "Las traducciones del náhuatl de Miguel León-Portilla", *In iihiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra. Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM/El Colegio Nacional/INAH, 1997, pp. 125-135.

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* trad., Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.

Yáñez, Agustín, "Contestación del licenciado Agustín Yáñez al discurso de ingreso del doctor Miguel León-Portilla", *Memoria del Colegio Nacional*, México, Colegio Nacional, 1971.

Miguel León-Portilla y la interpretación del mito en La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1956-2006*, de Cruz Alberto González, fue editado en la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, avenida Universidad 333, Colima, Colima, México, www.ucol.mx. La edición se terminó en octubre de 2017. En la composición tipográfica se utilizó la familia Garamond. El tamaño del libro es de 21 cm de alto por 14 cm de ancho. Programa Editorial: Alberto Vega Aguayo. Gestión administrativa: María Inés Sandoval Venegas. Corrección: Glenda Gilda Herrera Callejas. Diseño de portada: José Guillermo Campanur Galván. Cuidado de la edición: Alberto Vega Aguayo.

En 1956, al precisar el origen de la filosofía náhuatl, Miguel León-Portilla señaló que su primera formulación "se llevó a cabo a base de metáforas y con los ropajes del mito", porque en los primeros estadios del pensamiento racional, éste formula sus atisbos a base de símbolos, donde los mitos ofrecen el contenido que hace posible su comprensión. No obstante, como filosofar sería algo más que ver el mundo a través de las narraciones míticas, su preocupación fundamental radicó en mostrarnos que los nahuas percibieron explícitamente problemas en el ser de las cosas, manifestando dudas de las soluciones propuestas por su religión, preguntándose racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre.

Años después de que los textos donde se encontró la filosofía náhuatl fueran severamente cuestionados, en un acto de prestidigitación conceptual ignorado por críticos y apologistas de su trabajo, León-Portilla cambió en 1993 los propósitos originales de su obra —la búsqueda de la filosofía náhuatl y sus filósofos— por el estudio de las concepciones míticas que originalmente había soslayado, por considerarlas fases filosóficas primitivas. Ésta es pues, una historia de la defenestración y reivindicación del mito, formulada no sin paradoja por el mismo investigador, en las sucesivas ediciones de una obra clásica de la historiografía nacional.

creative commons

ISBN: 978-607-8549-04-7
9 786078 549047

UNIVERSIDAD DE COLIMA